T. G. MASARYK:

# VELICÍ MUŽOVÉ.

*Vybral V. K. Škrach.*



STÁTNÍ NAKLADATELSTVÍ
V PRAZE 1926.

Knihtiskárna Státního nakladatelství v Praze.

## PŘEDMLUVA VYDAVATELOVA.

Je velmi lákavý úkol, vybrat z Masarykových prací, co napsal o velkých lidech, t. j. o těch osobnostech, které sám pokládá za představitele duchového vývoje evropského lidstva a našeho národa. Takový výbor poví mnoho o Masarykovi i o těch „jeho“ velkých lidech.

Úkol však není snadný, zvláště jde-li o výbor přístupný nejširším vrstvám. Nesnáze jsou v látce, jež se dá těžko popularisovat, i v Masarykově literární metodě, často příležitostné, takže o jednotlivých osobnostech máme nestejné, nesourodé projevy. To vysvětluje nevyhnutelnou nesouměrnost také tohoto výboru.

Masaryk o velkých lidech psal mnoho, ale pravidelně ne za tím účelem aby podal ucelený portrét. Spíše sleduje určitou myšlenku, určitý problém, než aby objektivně, soustavně vyčerpával jejich nositele; jde často ke kořenům individuality, ale spíše mimochodem, hlavní je mu idea. Jeho velcí lidé, jeho „autoři“, jsou základem vlastní myšlenkové práci Masarykově; na nich vlastně stále buduje, s nimi se vyrovnává, je reprodukuje, kritisuje, cituje, s nimi polemisuje. V celém jeho díle jsou rozptýleny zmínky i soudy o velkých lidech, leckdy skoupé, často v rozličné souvislosti se opakující. Některým věnuje celé knihy; u některých, třebaže pro něho velmi důležitých, můžeme sebrat na jednu nit jen vždy několik korálků.

Jen několika svým „velikým mužům“ věnoval Masaryk kratší samostatné monografie, jaké se pro účel tohoto výboru nejlépe hodí a jakých bychom si přáli více. Jsou to obyčejně přednášky; celkové

a povšechné přednášky jsou na př. o Komenském a Augustinu Smetanovi; přednášky z cyklu na př. o Havlíčkovi, Marxovi. Delší studií povšechnou je pojednání o Pascalovi; delší studií speciální s určitými konkrétními otázkami je na př. „Palackého idea národa českého“, „Počet pravděpodobnosti a Humeova skepse“, „Theorie dějin dle zásad T. H. Bucklea“.

Celé velké knihy napsal Masaryk o Marxovi a Engelsovi, Havlíčkovi, Dostojevském, jemuž je vlastně věnováno celé „Rusko a Evropa“, ovšem hlavně v druhé části, dosud nevydané. „Rusko a Evropa“ obsahuje také mnoho monografií o vynikajících zástupcích náboženského a dějinně filosofického myšlení XIX. století, které ovšem pro tuto sbírku nepřicházejí v úvahu pro svou speciálnost.

O Dostojevském používáme pro naši sbírku staršího článku „Spisy F. M. Dostojevského“, v němž základní názor Masarykův je už formulován. O Tolstém bylo možno použít výrazných dvou portrétů a vzpomínek, vlastně nekrologů. Nekrologů také použito o Engelsovi. Je velmi obtížné vybrat výrazný a stručný portrét Engelse a Marxe z Otázky sociální; proto jsem také pro Marxe použil menšího výňatku z delší serie přednášek o novodobém hnutí socialistickém.

Hume, Kant, Comte, Rousseau, Herder, Musset, Goethe vybráni jsou jako menší celky z delší serie článků „Moderní člověk a náboženství“, v nichž se Masaryk pokouší o analysu XIX. století, jeho velkých representantů a myšlenkových základů. Proto také je přirozené, že v našem výboru převládají vedle vůdčích hlav naší reformace a osvícenství XVIII. století zástupci století XIX., které bylo Masarykovi zvláštním problémem, takže dosud

na př. i ve své knihovně má zvláštní oddíl pod heslem „duchové proudy XIX. století“.

Mnozí vynikající autoři, jež Masaryk sám pokládá za velké lidi a o nichž sám často píše, ale vždy v jiné souvislosti a jen zcela stručně, jako Shakespeare, Byron, nemohli být pojati do tohoto výboru.

Je zřejmé, že při omezeném místě bylo třeba se omezit. Je nasnadě vyloučení osobností žijících; je dále zřejmé, že jsou vyloučeni významní lidé, které Masaryk jen odmítá polemicky, na př. Zola, ač o nich psal ucelené studie. Vyloučeni také mnozí spisovatelé, jimiž se Masaryk mnoho zabýval, ale kteří mají význam lokálnější, význam spíše jen pro určitý národ: to platí zejména o řadě spisovatelů ruských a našich. Nerad jsem vypustil Platona a Aristotela, ale pořídit o nich přístupnější výbor z řady projevů Masarykových, zejména z jeho litografovaných přednášek z dějin filosofie, určených akademickým posluchačům, bylo by velmi obtížné. Omezen místem, vzdal jsem se toho na konec také na radu redaktora sbírky „Knihy pro každého“.

Také řada českých osobností, zejména buditelů, třebaže Masaryk, jak známo, vždy se k nim vrací, byla vypuštěna, což je odůvodněno ostatně také tím, že knihy „Česká otázka“ a „Jan Hus“, z nichž bych tu byl mohl jedině vybírat, jsou většině čtenářů této knížky jako odběratelům „Knih pro každého“ velmi snadno přístupné. Tam odkazuji tedy pro poučení o Dobrovském, Kollárovi, Šafaříkovi a j. Husa v rámci výboru vypustit nebylo možné, ale podávám jen nejcharakterističtější stručný výňatek, doplněný stručnou partií z universitních přednášek.

Masaryk je filosof; nebylo tedy možno obejít řadu filosofů, na nichž Masaryk buduje, třebaže jsou to partie pro knížku určenou lidovému čtenářstvu velmi obtížné. Čtenář se však jistě nedá odradit, pokusí se proniknout k jádru, jak je Masaryk vylušťuje, a doplní poučení z tohoto výboru dalším studiem Masaryka. Od Masaryka nelze filosofii prostě odloučit a nelze z jeho velkých lidí vyloučit řadu jeho oblíbených myslitelů, zejména právě filosofů doby nové; pro řeckou filosofii bylo třeba uvést jako representanta aspoň přístupnějšího Sokrata. Ostatně zájem o filosofii jest i v nejširších vrstvách, a naše lidovýchovné instituce vykazují filosofii dosti místa. Ten zájem je nutno dále budit a rozšiřovat, a snad tyto výbory, zčásti i filosofické, mohou být podnětem dalšímu prohloubení tohoto zájmu. Orientovat se filosoficky na Masarykovi je právě pro širší vrstvy (a nejen pro ně) velmi prospěšné, protože jeho filosofie nevyrůstá jen z akademických otázek, nýbrž ze života, z literatury krásné, která je právě i širším vrstvám blízká.

Jednotlivé články seřadil jsem chronologicky. Od sestavování celkového obrazu o jednotlivých osobnostech z různých projevů o nich, upustil jsem po několika pokusech. Kde bylo o téže osobnosti celkových projevů více, volil jsem podle okolností projev stručnější, povšechnější, slohem přístupnější, pozdější, neznámější; ale ani to ne důsledně: u Tolstého na př. jsem ponechal nekrology oba.

Volba byla často velmi těžká, a jak jsem si sám vědom, není vždy nejlepší z daných projevů. Každý výbor může být zdokonalován, zvláště u Masaryka, pokud není celé jeho dílo přehledně před očima. Knížka je pokusem, k němuž bych se rád znova vrátil.

*V. K. Š.*

## SOKRATES ATHÉNSKÝ.

(470—399 před Kristem.)

Sokrates přivedl filosofii s nebe na zemi, jak Cicero řekl. Má zájem v lidech a ne v přírodninách. Filosofování jeho má ráz éthický, náboženský, psychologický, ale psychologie praktické. Psychologie poznání lidí je mu základem. Mluví o duši, zajímá ho duše, ne jako poznávající a cítící, jakožto činnost, nýbrž jakožto božská bytost, v jejíž nesmrtelnost více doufá, než ji dokazuje. Odtud theism, jehož používá k éthickým účelům. Jej zajímá sebepoznání a poznávání lidí k účelům praktickým. Přidržuje se v náboženství formy populární, modlí se, obětuje, táže se orakulí. O mythu praví, že výklad racionální je duchaplný, ale nelze ho ve všech případech podat. Vykládat ho nemůže, proto věří. Má snahu populární víru povznášet. Pro theism má důkazy 1. teleologický, antropocentrický, 2. ex consensu gentium,*) 3. zjevení. Orakula jsou mu důkazem, že jsou bohové a že se lidem zjevují. To zjevení slouží mravnosti. On postřehuje dokonce hlas boží ve svém nitru (daimonion) hlas varující, ne positivně vedoucí, nýbrž negativně.

Ctnost je moudrost, můžeme se jí naučit. Každý dělá, co za nejlepší pokládá. Zlý svévolně není nikdo, jen nevědomostí. Jeví se v tom řecký intelektualism. Vliv vychování a společnosti je dobře odpozorován. Dobré je Sokratovi užitečné, krásné a zákonité. Největší ctností je mu umírněnost a střídmost. Přátelství se má pilně pěstovat, má se jím

*) ze souhlasu národů. — P. v.

podporovat čistota mravní. Největší štěstí je spokojit se málem a co nejméně potřebovat. Po moudrosti a ctnosti máme bažit. Svým vlivem můžeme přátele polepšit.

V politice žádá, aby se vše dálo řádně a mravně. Sám plnil věrně svoje povinnosti občanské. Třikrát se v bitvě stateční vyznamenal, zákonům se podroboval, neunikl z vězení, ač mu přátelé k tomu radili. Proč se nezabýval politikou, sám říkával: „Kdy mám větší podíl v politice, když sám se uváži v činnost praktickou, či když si dám práci co nejvíce občanů k úřadu takovému učinit schopnými?“ Dobře vystihl potřebu přípravy pro činnost politickou. To bylo v době, kdy demokratická politika zabírala širší a širší kruhy. Bojoval proti demagogii. Bylo nebezpečí v demokratismu, že se demokracie přeměňovala v demagogii.

Při tom všem a zejména při těchto rozmluvách éthických a politických úmyslně dbal logiky a dialektiky. Dialektika bylo rozmlouvání, ale v užším smyslu stávala se mu vyvracením nesprávných názorů, zvláště sofistických. Tak se dostal ve spor se sofisty; jím se ustaluje pojem sofisty a filosofa (filosof ve smyslu Sokratově). Požadoval přísně definice buď klasifikací nebo indukcí; syllogistikou pak z definice pro jednotlivé případy dedukovati. Pro své důkazy rád užíval dedukce ad absurdum. Tou methodou nám zůstavil příklad výchovy.

Zálibu v lidech dal najevo ve svém učení o lásce (eros). Nešlo mu o abstraktní hloubání. Poučuje jiné, učil se sám. Šlo mu o poučení, o povzbuzení k přemýšlení a nápravu mravů. Vybavoval z lidí pojmy, ukazoval, jak pojmy, které mají, jsou sporné, a vedl tak k samočinnosti duchovní; toto vybavování nazýval uměním porodnickým. Co se týká ironie

sokratické, stavěl prý se, jako by sám nevěděl. Jeho ironie je pokusem, oddělit to, co není správné. Jeho ironie je hlubší. On skutečně mnoho nevěděl, ale neosoboval si neomylnosti jako sofisté. Vidíme, že se upřímně znal k tomu, že toho a toho neví. Ve své rozmluvě dobrou methodou se dobíral pojmů správných. Sám upřímně si vykládá výpověď orakula, že ví, že nic neví. Nestojí o autoritu, nýbrž o rozum a důvod. Chce donutit sebe i jiné, aby si pravdu vybrali. On demokratisuje filosofii v lepším slova smyslu, zanáší ji v lid. Mluví prostě, bere příklady z řemesla (na př. z ševcovství). Tato logika dostává život jeho osobností. On je ideální propagátor, zastaví kde koho: hned mladého pána, že nesprávně jedná s matkou, přítele k mírnosti napomíná, bratry smiřuje. Tam zastaví velekněze a počíná s ním mluvit o zbožnosti a řekne mu, že nemá o tom ponětí. Takovým způsobem postupuje. Jeho logika stávala se jakousi živou logikou, ne abstraktní. Získával si také přátele i nepřátele. Demagogům a oficiálním pánům se brzy znelíbil. Konečně jej obžalovali, že nevěří v bohy a že kazí mládež. Žalobci jeho byli veršotepec Meletos, koželuh Anytos a Lykon.

Že Sokrates měl na své vrstevníky ohromný vliv, jest důkazem Platon, jehož učení je vybudování methody a učení Sokratova. Nepřímo Sokrates Platonem působí podnes. Ale více než svým učením působí Sokrates svojí životní methodou, působí svým směrem mravním. Jest na snadě přirovnati jej k apoštolům, ba k Ježíšovi, a známý je výrok Rousseauův, že Ježíš umřel jako bůh, Sokrates jako člověk, ale právě v tom člověčenství Sokratově jest mocný prvek a oprávněný vedle toho, co podalo křesťanství. Sokrates nebyl filosofický spisovatel, nýbrž filosof více

náboženský, misionář, chtěl povznést náboženství k vyššímu horizontu a vyšší mravnosti.

Jeho způsob je ten, že klade důraz na rozum, logiku a pojmy. Jiní jsou také misionáři, ale o filosofické pojmy nestáli. Sokrates přidržuje se lidových zvyků, neštítí se jít mezi mládež, nerozpakoval se ani mluvit s hetérou, od ní se poučit a doporučoval totéž přátelům. Člověk docela jiný než křesťané. V Sokratovi je laická uměřenost, smysl pro skutečný život. Nevyhledával výstředního, nevyhýbal se všednímu, ale chce všední povznést. Tímto svým příkladem působí Sokrates stále, nejen speciální methodou (ironií), ale právě celou osobností. Jemu stačilo, že lidem na potkání podával zdarma, co měl, a právě tím se lišil od sofistů. Že Sokrates nepodával nic nového a že si toho byl vědom, že jen hledá, to vidíme z toho, jak jeho názory se v t. zv. sokratických školách podávaly a jak se rozmanitě vykládaly.

*Z litografovaných přednášek universitních: „Dějiny filosofie“. Vydal Spolek „Jungmann“ (1905—06).*

# JEŽÍŠ NAZARETSKÝ.

Pohanský římský svět byl v době Kristova narození přes svoji vysokou kulturu v úplném rozkladu a až na dno duše unavený životem. Filosofie a kultura nemohly lidstvo upokojiti, zachrániti, několik drobků obnoveného formalismu a ritualismu nemohlo utišiti duševního hladu. Ani židovský theismus se svým zákonem a obřadnictvím nemohl vykupitelsky zasáhnouti do dějin lidstva, poněvadž židé sami byli mdlí a vykoupení žádostivi.

V této době všeobecné touhy po spasiteli a vykupiteli objevil se *Ježíš*, Mesiáš, a jeho život a jeho učení osvobodilo lidstvo. Touha se ukojila, život nabyl pravé své ceny, zoufalství zmizelo, lidé nedychtili již po sebevraždě jakožto jediném dobrodiní v tomto pozemském životě.

Jak se toto obnovení a omládnutí lidstva stalo, je pochopitelno z povahy učení Kristova a jeho vlivu na svět...

Základním pilířem křesťanského učení jest vznešený a čistý *monotheismus*, víra nejenom ve spravedlivého a svatého, nýbrž i milujícího Boha, stvořitele a zachovatele veškerenstva a zvláště lidí, jeho dětí. Taková víra skýtá člověku ve všech poměrech a okolnostech životních opory, naplňuje ho nadějí, dodává mu útěchy a propůjčuje mu sílu. Proto jsou všechna monotheistická náboženství nepřízniva vzniku a rozvoji sebevražednosti: křesťanství, židovství, mohamedánství. (Pantheistický buddhismus ji podporuje a není jistě bez významu, že stoicismus, filosofie sebevraždy, byl pantheistický.)

Z víry v Boha otce vyplývá, že křesťan svěřuje

celý svůj život řízení nejvýš moudré a nejvýš dobrotivé Prozřetelnosti: všechno, co na něho Bůh sešle, přijímá s pokornou odevzdaností, považuje tento svůj pozemský život za nutnou přípravu pro život věčný v záhrobí. Víra v nejvýš moudrého, nejvýš mocného, nejvýš dobrotivého *Boha* a přesvědčení, že člověk má *nesmrtelnou duši,* nenechávají dobrého křesťana zoufati a činí mu život za všech okolností milým a cenným.

Víra v milujícího otce určuje důsledně *poměr člověka k člověku:* všichni jsou bratry jednoho a téhož otce.

Kristus dal nový příkaz *lásky* a to neomezené lásky, která se má rozšiřovati i na nepřátele. Veden touto láskou dovede křesťan svůj život ve všech okolnostech bohumile zaříditi; ona jest páskou, jež ho spojuje nejenom s nebem, nýbrž i se zemí. Jak by mohl někdo nad svým životem zoufati, má-li jenom jedinou jiskru oné lásky, kterou nám líčí *Pavel* v nedostižném hymnu na křesťanskou lásku? Útrapy Jobovy najdou konejšivý balzám v této svaté lásce.

Tento ušlechtilý systém theismu, spojený s vírou v nesmrtelnost a s mravoukou lásky, má živý základní a úhelný kámen v prostřednictví syna božího, *v Ježíši Kristu.* S vírou v něho ztrácí se křesťanu všechno abstraktní, nepřístupné a nepochopitelné jeho náboženství; neboť Kristus, syn člověka, jest mu předmětem víry, naděje, lásky, oddanosti, obětování, uctívání, vzývání. Život Kristův, jakožto důsledné provedení jeho vlastního učení, nedává životu suché, nýbrž živé učení, podle něhož má křesťan v Kristu a s Kristem společně žíti. Může býti lepší, ušlechtilejší a více božský život než Kristův? Rousseau odpovídá: „Trpěl a zemřel-li Sokrates jako filosof, trpěl a zemřel Kristus jako Bůh.“

Celý život Kristův jest pravdou; božský syn káže nejvyšší prostotu, ukazuje dokonalou čistotu a svatost ve vlastním smyslu slova. Nic vnějšího nelpí na něm a na jeho životě, žádný formalismus, žádný ritualismus; všechno vyplývá z nitra, všechno jest naprosto pravdivé, naprosto krásné, naprosto dobré. Ve svém učení se omezuje pouze na starý zákon. varuje se každé umělosti, rhetoriky a nepotřebné učenosti, přece však celé soustavě učebné vdechuje nový život. Své učení a příkazy podává beze všeho blouznění, jasně, přesně, autoritativně; on, nejmírnější, nejlaskavější a nejpokornější, je rozhodný, energický, silný. On, syn boží, narodil se v nejposlednějším městečku, v bídě, a přece mu slouží andělé a celý svět: jeho říše není z tohoto světa. On, Bůh-člověk, trpí konečně pro své přesvědčení nejpotupnější smrt. Může být lepšího příkladu, jak máme žíti?

Křesťanství stvořilo nový mravní svět posvěcením poměru člověka k Bohu; dokonalá nesobeckost, povýšená na základní mravní pravidlo, stvořila nové životní pravidlo, podle něhož každý věřící mohl žíti. Křesťanství bylo novou skutečností, jež postavila křesťana v mravním ohledu nekonečně vysoko nad pohana a nefilosofického křesťana učinila lepším než filosofického pohana.*)

Tak se stalo křesťanství vlastním učením pro život: evangelium učilo milovati život a ne smrt. Proto toto nové poselství zachránilo a vykoupilo umírající pohanský svět; křesťanství z kořene vyhubilo chorobnou sebevražednost antického polytheismu a vrátilo lidi životu.

*Sebevražda (německy 1881, česky 1904), str. 227 a n.*

---

*) Jak vidno z vypuštěné poznámky autorovy, filosofickým pohanem myslí Marka Aurelia. — P. v.

# JAN HUS.

(1369—1415.)

Jak u nás reformace vznikala, aspoň po stránce vnější, je s dostatek známo a je známo, že ovšem už před Husem byli kazatelé mnozí, Češi i někteří Němci, kteří hlavně hlásali nápravu mravů kléru i laiků. Stránky teoretické méně dotýkáno, ačkoliv i zde byli znamenití předchůdcové Husovi, *Matěj z Janova* nejvýznačnější. Avšak nejen bohoslovečtí byli předchůdcové Husovi, i světští, mezi nimi zejména *Štítný*.

Během událostí soustředilo se celé hnutí k *Husově* osobě, ne tak pro učení jeho, jako pro mučednickou smrt. (Hus narodil se r. 1369; od 1398 přednášel na universitě; upálen 6. července 1415.)

Učení Husovo neodchyluje se tak od katolické církve jako Wiklef. Zejména shoduje se v učení o transsubstanciaci s katolickou církví, a tím se Hus od Wiklefa různil. Hus se modlí k svatým, Hus nezavrhuje tradici, aspoň ne tak jako Wiklef; brojí ovšem proti zázrakům zbytečným, proti pověře. Zákon Kristův, pravda křesťanská jest mu ovšem také v evangeliích, a církev jest mu neviditelné shromáždění dobrých křesťanů. Kristus je hlavou církve. Papež jest jeho zástupcem, jen když je dobrý.

Husa jako naši reformaci vůbec charakterisuje více mravní úsilí. Hus byl reformátorem, kazatelem, nebyl teologem. Jakožto teolog Hus byl slabší a není žádné pochybnosti, že nejvíce nabádán byl k svému přemýšlení Wiklefem. Závislost Husova na Wiklefovi je tak značná, že skutečně ze spisů Wiklefových celá místa prostě přibíral do svých traktátů a nejen do hlavních spisů svých; ještě v Kostnici přibíral do svého známého kázání, jež

na koncilu chtěl míti (neměl), místa z podobného traktátu Wiklefova. Ovšem, jak každý uzná, neběží u Husa o jeho teologickou činnost, profesorskou, zejména ne o činnost, jak v latinském spise byla uložena, ale o jeho činnost kazatelskou a reformátorskou. Dokonce pak tím není vyjasněno reformační nadšení českého národa.

*Z litografovaných přednášek: „Dějiny filosofie" (1905—06).*

Hus je v naší historii kámen, o nějž se charakterové rozrážejí.

Nemůže být nejasno, čím Hus nám byl a je.

Předně. Husovo životní dílo byl boj za reformu náboženskou; Hus byl náboženským reformátorem. Toť obsah jeho života a smrti, a proto nám je vzorem náboženské opravdivosti.

Kdo se chce dovolávat Husa plným právem a doopravdy, musí se ho dovolávat jako vzoru učitele ve věcech náboženských.

Druhé. Budeme se Husa dovolávat pro věc hlavní. Nebudeme tedy věřit v jednotlivostech, co věřil ještě on, neboť v těch věcech jsme nad něho a jeho dobu pokročili; ale budeme se od něho učit, stát v poznané pravdě, mít pevné a nezlomné přesvědčení životní, přesvědčení náboženské.

Třetí. Od Husa budeme se učit nespoléhat ve věcech náboženských na vnější autoritu církevní, nýbrž na Písmo a na pravý rozum.

Čtvrté. Smrt Husova a osudy národa našeho v dobách reformace a protireformace musejí nás poučit, že nikdo na světě nemá práva náboženské přesvědčení znásilňovat. Opravdoví ctitelé Husovi budou pro svobodu náboženskou, pro svobodu přesvědčení.

*„Jan Hus. Naše obrození a naše reformace." Z dodatku k vydání 3. (1903), ve vyd. 4. (Škrach—Bursík a Kohout, 1923), str. 103.*

# PETR CHELČICKÝ.

(1390—1460.)

Teoretický základ položil Bratřím *Petr Chelčický*. Kdy se narodil, nevíme.*) Zemřel 1460. Chelčický jako reformátoři čeští vůbec důraz klade na etickou stránku, nikoli na učení, a tudíž zejména se rozcházel od církve své doby učením o církevním zřízení společnosti.

Pokládal církev za pokaženou tím, že přijala dar Konstantinův. Tím se mu zdálo, že se církev stala světskou, ba že se stala vlastně jen státem ve státě. Avšak stát pokládal za zlo, křesťanský stát je nemožný, jest contradictio in adjecto. Povstal velice proti zlým kněžím. Nejsou-li dobří, že lépe jest býti bez kněží. V učení, které tehdy stálo v popředí, v učení o eucharistii, zavrhuje transsubstanciaci, přece však věří, že Kristus podstatně jest v eucharistii přítomen. Ovšem nepodařilo se mu ukázati, jak si to představiti.

Nejvíce však Chelčický a po něm Bratří vždy důraz kladl na mravní obrození, a tu zejména láska k bližnímu byla mu hlavní ctností křesťanskou. Přál si čistý život apoštolský, aby lidé skutečně byli bratry v Kristu. Jako už Valdenští, nepřipouštěl vojen, vůbec žádného násilí. Nechtěl tedy zlu odpírati, jako v naší době ruský filosof Tolstoj. Zavrhuje i obchod, města pokládá za pelech všeho zla.

Hlavní vliv na Chelčického, pokud nevyrostl z hnutí českého, jaké tehdáž v lidu vůbec bylo,

---

*) Asi 1390. — P. v.

měli Wiklef, a zejména v učení o církvi, Augustin; do jisté míry je závažné, že Dionysos Araeopagita mu dobře byl znám — tento mystický, mytický, platonský element vchází i v českou reformaci.

Důležité a zejména pro dobu charakteristické jest především a hlavně, že jest laik, a jako laik troufá si rozhodovati o věcech duchovních. Tím se ovšem naprosto postavil proti scholastikům, jako že sám nemá dobrých slov o velkých, vynikajících mužích středověku, jako na př. o velkém Tomáši Aquinském. Že drsnost nesouhlasí s hlavním jeho učením, není pochybnosti; v tom podlehl své době.

Jakožto laik ovšem národní řečí šíří slovo boží, a tím zase je charakteristický pro hnutí reformační u nás a reformační hnutí vůbec, že totiž přirozeným vývojem všude reformací národnost se tužila. Konečně ještě jednou budiž vzpomenuto, že své učení osnoval, hlavně v etice, po mravní stránce, a že tudíž v učení o zřízení společnosti má největší důležitost. Můžeme směle říci, že Chelčický je nejvýznačnější osobnost své doby, a při všech slabostech jedna z nejlepších hlav tehdejší doby vůbec.

*Z litografovaných přednášek: „Dějiny filosofie“ (1905—06).*

## JAN AMOS KOMENSKÝ.

(1592—1670.)

Muže, jako Komenský, nemáme jen oslavovati, ale máme, abych tak řekl, zpytovati své svědomí, zdali jsme plnili a plníme závěť muže tak vynikajícího. Muž veliký! A přece je podivná sudba velikých mužův. Jakoby byli malými v tom, že se svou velikostí často stávají autoritami tak mohutnými, že potomkové jejich jakoby se spoléhali na to, co vykonali, nepokračujíce v duchu a směru, jejž oni razili. V historii myšlení lidského máme příklad na Aristotelovi, jak sta a sta let byl učitelem člověčenstva, ale také se stal — ovšem ne svou vinou — přehradou, že se nepokročilo nad něho. Bohu díky, v tom slova smyslu Komenský mužem velikým nebyl. Komenský jinak působil. On osvěcuje a otepluje zároveň, a to snad odtud, že celý jeho názor světový, jeho myšlení a bažení, vytrysklo z toho velikého úsilí po nápravě věcí veřejných. V Čechách vzpružení náboženské, reformace, vypracovala dva typy lidí: Tábority a — České bratry: oni mečem, tito slovem, oni mocí, tito láskou působí. A čistý typ bratrství, bratrství Českého je právě Komenský.

Odtud jeho úsilí, také ve filosofii na tomto mravním základě zbudovati jednotný názor světový. Touha po nápravě a snad veliká rozháranost doby, kdy se staré řády bořily a nové se napolo budovaly, způsobily touhu míti názor o světě celkový, míti názor o životě a smrti, jejž by mohl přijmouti každý člověk, a který by mohl vésti a spravovati pro všecek život, všude a vždy.

Ve svém spisku „De rerum humanarum emendatione catholica“*) podal nám plán své filosofické snahy. Jemu běží o všeobecné zlepšení, a k tomu konci především musí býti položeny všeobsáhlé základy, všesvětlo (panaugia); v tom osvětlení chce podati pansofii, jejíž úkolem je všechny věci, posud změtené, uspořádati. Na tomto theoretickém základě vzniká pampaedie, mající zlepšiti všechny duchy, panglottie má polepšiti jazyky. Panorthosie poskytuje návod k důslednému jednání, panutheií, všeobecným napomenutím, úkol je zakončen.

Slovíčko „pan“ charakterisuje snahu Komenského: všecko obsáhnouti a uspořádati pro všecky. Filosofie je snaha po pravdě, ona má nám dáti pokoj, má smířiti ducha s věcmi, náboženství má vštípiti úctu k největšímu dobru a dáti pokoj našemu svědomí, politika má sjednotiti lidi, aby činností svou druh druhu nepřekážel, účelem jejím jest pokoj všech lidí vespol.

Všemoudrost je souladný celek, celost ve všem a všudy. Hlavním úkolem života, a tudíž i myšlení, vůbec je pořádek; pansofie má podávati poznatky jeden s druhým souvisící určitým řádem, pansofie je možná jen správnou methodou. Tato správná methoda spočívá v tom, že 1. se podávají všechny poznatky v nepřetržité souvislosti; 2. že všechny věci stejným způsobem jsou zpracovány; a 3. že poznatky tak jsou uspořádány, aby jeden druhému sloužil za stupeň. A právě v tomto ustupňování jednotlivých poznatků tkví jádro methodiky pansofické. Touto methodou poznatky tak jsou spořádány, že vždycky pozdější vyplývá z předcházejícího, a to, co méně je známo, připravováno je tím, co již více je poznáno,

*) O všeobecné nápravě věcí lidských. — P. v.

co bylo předesláno. Duch náš touto methodou tak má býti veden k osvojení vědomostí, aby „sensim sine sensu“*) pokračoval od věci ke věci, nikde nenarážeje na mezeru. Naše poznávání tak musí býti stupňováno, abychom při své práci poznávací počínajíce na nejnižším stupni stoupali až k nejvyššímu tak, že vždycky počínáme novým stupněm tam, kde jsme byli přestali. Toť podstata pansofické methody. Je to obnovení toho, co již starému pedagogu Sokratovi byla metoda tak zvaná maieutická: jakoby vyrůstati, vznikati má pojem jeden z druhého. Tato stupnice rozumu — scala intellectus — Komenského zároveň je předstižení Comteovy hierarchie neboli stupnice věd.

Možnost takového ustupnění podle Komenského je dána tím, že věci, vnější svět celý, je harmonicky ustupněn od nejnižší až k nejvyšší části. Věc každá podle Komenského je složena z menších částic a ty tak jsou uspořádány objektivně, jak subjektivně se vyvíjí naše poznání. Harmonie, která je ve věcech, vštěpuje se našemu duchu.

Duch náš tak je stvořen, tak formován, že ve svém vývoji přirozeným způsobem sám od sebe počíná od jednoduchého a postupuje k zavitějšímu, od menšího k většímu, od částí k celku. A tak poznání není než postřehování pořádku, všeho řádu vůbec. A netoliko individuální postup, i vývoj historický jednotlivce, člověčenstva, je harmonickou stupnicí. Z utrpení českého národa, jehož byl svědkem a historikem, snažil se ukázati, jak veden byl národ náš od malého počátku k dokonalosti.

On věří v pokrok, neboť lidstvo, jako jednotlivec, ustavičně se učí, pokračuje. Z těchto zásad sluší se

*) Znatelně, ale nevěda o tom. — P. v.

pohlížeti na Komenského nejen pedagogické, než i některé názory, týkající se jiných oborů vědění a konání. Je přirozeno, že se u bohoslovce napřed stručně rozhlédneme po tom, co učí o náboženství a církvi. Co do dogmat je Český bratr, jeho poslední biskup a filosofický zpracovatel. Jemu jde při náboženství jako Českým bratřím všem — to je snad charakteristikon tohoto slovanského úsilí náboženského — více o zbožnost a mravnost než o dogma, náboženství má osvítit charakter. Obřad je mu věcí vedlejší, jako i zřízení církve samé; píšeť: Proč pak by správa církve nemohla býti taková nebo taková? Vytýká se mu teď u nás, že při svých snahách reformátorských stál proti církvi katolické a že, jak vidíme ze spisu, v němž vydal vidění Kotterovo, Drabíkovo a Poniatovské, také proti Rakousku stál. Že Komenský při vší své laskavosti tu i tam — není těch míst mnoho ve spisech jeho — s roztrpčením mluvil proti těm řádům veřejným, ve kterých viděl českého národa a své strádající církve nepřátele, kdo by toho nepochopil i na stanovisku docela opačném, a nesrovnal s pravou pietou? Ze strany liberální zase se mu vytýká, že se oddával blouznění, že věřil v chiliasm, pokládaje rok 1672 nebo 1673 za konec světa. V tom viděti nějaké zvláštní poblouznění, nemyslím, že je správné. V otázkách metafysických, náboženských mnozí nejen dnes, ale dokonce tenkrát upadali v takové prý slabší filosofování. Veliký Newton se zabýval vedle svých principií výkladem zjevení sv. Jana, a Kepler, ačkoliv empiricky nalézal zákony, řídící kurs světa, oddával se astrologii. I bylo by nesprávné, v takovém počínání Komenského viděti slabost intelektu. V naší době se na příklad o Tolstém praví, že nynější fáse jeho myšlení jeví úpadek mysli. Kdo hlouběji člověka posuzuje, pozná, že

Tolstoj jako Komenský pořád myslili nejen přesnou filosofií, ale i mysticky. Bez mystiky není žádný člověk, nejsou bez mystiky lidé snad nejlepší.

Učení Komenského o církvi shoduje se s učením o státu. Život zbožný a mravný, život vpravdě křesťanský je úlohou každého člověka, a tudíž stát a jeho správa má význam vedlejší; avšak neoddává se Komenský mínění, že by stát neměl významu pražádného. Škola vychovává budoucí generace, a proto vlastně škola spravuje společnost, méně stát. A proto, jako je mu dosti lhostejna ta neb ona úprava církve, podobně soudí o ústavě politické; jemu je lhostejno, je-li monarchická nebo republikánská. Stát musí sloužiti mravním účelům. On proto — a v tom ovšem vidíme České bratrství — válčení zatracuje; nezatracuje tak úplně války, jako činili starší Bratří čeští, ale přece vzpomíná, že Kristus vždy radí k míru; vidí ve válce něco „zvířecího“.

Historie je Komenskému jako škola pro člověčenstvo. Podává mnohé pečlivé analyse vývoje, hlavně církevního v Čechách. Zabýval se také velmi pozorně příčinami úpadku, jaký se jevil u národů mnohých, zejména u Čechů. Jeho prozíravost v tom na mnohých místech je až překvapující. Nemáme lepšího kulturně historického obrazu tehdejšího stavu vzdělanosti v Čechách, v Uhrách a v Polsku jak u Komenského. Historikové naši mohou v té příčině mnoho a mnoho čerpati z Komenského. Touží na to, že český národ upadl přepychem a předpovídá, že i Polsko zanedlouho upadne, jestliže se nevrátí k jednomu potřebnému, ke střídmosti. Jak Leibnizovi se cení, že předpověděl revoluci francouzskou, tak sluší poznamenati, že Komenský předpověděl rozpadení Polsky.

Ve spisku „Gentis felicitas“, věnovaném národu maďarskému, rozumuje o štěstí národa. Ještě dnes pozorování jeho mají cenu, velmi podrobně studoval slabé stránky tehdejší říše uherské. Štěstí národa — zajisté při tom pamatoval i na národ svůj — spočívá na mravním životě; avšak Komenský se nespokojuje pouze požadováním mravnosti, ale ukazuje konkrétně na různé činitele sociální. Přeje si na př., aby národ byl co možná lidnatý, ukazuje — již tenkrát to poznal — že se maďarský národ sám ze sebe mnoho nerozplemeňuje; radí, aby byl národ zachován čistokrevný a nesměšoval se s jinorodci, žádá si, aby národ měl svou vlastní vládu z téhož kořene, svazky pokrevními s lidem spojenou. Chce všem svobodu, doma pokoj a svornost, aby každý mohl jíti bez překážek po své práci.

Na těchto názorech Komenský zbudoval svou didaktiku a pedagogiku. Chci ve stručnosti uvésti jen hlavní zásady. Vzpomeňme si, jak se Komenský domáhá pokroku pansofickou methodou a že zakládá pansofickou methodu na objektivním řádu světovém; lze tudíž předpokládati a priori, že celá pedagogika a didaktika není než důsledné využití pansofické methody. Duch lidský se učí pansofickou methodou. Jestliže jsme slyšeli, že podmínkou pansofické methody je objektivní řád světový, musíme v didaktice důsledně očekávat, že se všecko učení obrací napřed ke věcem vnějším, k světu vnějšímu, potom postupuje se ke věcem vnitřním. Komenský v tom, že vědění zakládá na objektivním řádu světovém, nebyl tak subjektivní jako my moderní, kteří opačně počínáme u sebe. Byl realista, a proto stojí proti scholastice: nechce slova, ale věci, nechce slova, ale myšlenky o věcech. Již u Komenského vidíme onu touhu po poznání přírody, které dříve nebylo a kteráž po-

zději až přepínána Rousseauem. Avšak i u Komenského máme již touhu po přirozeném životě, celá jeho snaha vědecká i školní se nese k přirozenému žití—myšlení. Na tom tedy je postaven Komenského pedagogický realism. Ne slova, ale věci mají se podávati ve škole, i zavádí do školy přírodní a mathematické vědomosti; má do značné míry jasné ponětí toho, čím se později staly školy reální, průmyslové, technické. Proti scholastice požaduje názornosti: ne uchem, pamětí, ale zrakem, okem máme vychovávati. „Orbis pictus" je prvý počátek všem těm pomůckám, jako přírodovědeckým sbírkám a t. p., které se na téže myšlence zakládají. Věci, pojmy jdou nad slova, slova nanejvýš s věcmi mají býti podávána.

Teprve správné vychování dělá z člověka pravého člověka. Proto se má člověk od samého počátku vychovávati; celý život má býti sebevychováním a vychováváním jiných. Není přepiaté říci, že má býti člověk vychováván v lůně mateřském, v nejútlejším dětství do nejstaršího věku, neboť tento život není než stupeň do života věčného. Vychování a vyučování nemůže býti vynalézáním něčeho nového. Člověk nemůže nic do sebe stvořiti; vychováním se může jen vyvinouti a rozvinouti, co od přirozenosti v nás je obsaženo. Vychování a vyučování je obracení pozornosti k řádu vnějšímu a k tomu, co v zárodku v člověka je vloženo. Komenský se tu shoduje s Herbertem z Cherbury v učení o vrozených schopnostech. Učitel tedy má učiti a vychovávati jen tím, že pozornost žákovu obrací k řádu světovému a k těm vlohám, jež jsou v každé duši lidské. Sebevychování a samoučení, jedním slovem, je hlavní pomysl Komenského. Učitel proto vedle Komenského uče sám se pořád musí učiti: ve škole jako v životě každý od každého může se učiti. S tím souvisí jeho pokus, usta-

noviti ve škole pokročilejší žáky za spoluučitele — opět jen jiný způsob důsledného využitkování stupnicovitého pomyslu pansofického.

Má se postupovati od všeobecného k zvláštnímu. Představuje si, že se na vyšším stupni studií nedává vlastně nic nového, jen se ujasňuje, co na nižším stupni zhruba bylo podáno. Jako prý malíř napřed si udělá skizzu celého obličeje, pak teprve provádí podrobněji jednotlivé části. Podobně postupuje i učitel-vychovatel: podává napřed všecko zhruba, a celý další postup není než ujasnění toho, co i to dítě vlastně v sobě již má.

Škola není od života odloučena. Škola je vlastně základ státu a společenského zřízení vůbec. Škola je stát v malém: jak ve státě jsou nadřazeny jisté vrstvy společenské tak i ve škole: je pro děcko škola mateřská, pro pacholetství škola obecná, pro mládenectví gymnasium v městě, a konečně jinoch se učí na akademii, na škole vysoké, která je v provincii nebo ve státě. Tak nadřad škol representuje nadřad politických obcí. O školu má se starati stát — i v tom vidíme moderní názor — nejen církev, i stát má míti dozor nad školami. Do 6. roku je dítě ve škole mateřské, od 6. do 12. roku v obecné bez rozdílu pohlaví stavu a nadání, od 12 do 18 let na latinské, od 18 do 24 let na akademii. K doplnění školského učení Komenský doporučuje cestování, jež pokládá za část vychování podstatnou. Konečně ani na tělocvik nezapomíná.

Chceme-li shrnouti jeho úsilí o školu v jednu větu, řekneme: všemu všichni mají se učiti jednou methodou: v tom tkví po stránce theoretické pansofie, po stránce praktické pampaedie. Chtěl tudíž míti vychování lidové, všeobecné, zdemokratisoval vyučování a vychovávání, jak teď bychom řekli. (Nezapomí-

nejme, že se tehdy jen šlechta poněkud vzdělávala, děti z lidu jen výjimkou.) Žádá pro ženské pohlaví vzdělání nižší i vyšší. Žádaje, aby se všichni všemu učili stejnou metodou, je otcem moderního popularisování vědy. Sám učinil pokus, podati osmiletému hochu všecky pravdy metafysické. Dalším toho důsledkem je vyučování jazykem mateřským; jazyk latinský jako jazyk světový měl sloužiti jen vyšším studiím.

To jsou ve vší stručnosti hlavní zásady Komenského pedagogiky. Chci ještě stručně poukázati na historický význam Komenského, a předně, jak Komenský sám se vyvinul, vznikl.

Hlavně a především se obrážejí v jeho učení názory církve bratrské, tehdejší úsilí o národní reformaci. Mimo to působili v jeho rozvoj četní myslitelé; sám uvádí na př. Andreae, jehož si nejvíce chválí; dále Alstedt, Rattke, pozorovati stopy Lutherových a Melanchtonových vlivů, ze starších Vives. Čerpal však také z filosofie novodobé, neštítil se přijímati mnohé učení z Bacona, zejména jeho indukci přijal, nebojí se i takových svobodomyslníků jako Herberta z Cherbury, tu a tam, zdá se mi, ozývá se z jeho spisův i Hobbes. Je zajímavo, že angličtí myslitelé Komenským už po druhé na nás působili. (Po prvé Wiklef Husem.)

Tím málem nechtěl jsem ovšem podati docela jasný obraz individuálního vývoje Komenského, jen jsem naznačil, jak by se podrobnějším studiem dal historicky konstruovati, pokud se individualita vůbec historicky dá pochopiti.

Podobně jen stručně ukazuji k jeho působení v historii. Od samých počátků vliv jeho byl veliký, ovšem napřed v užším kruhu, ale i tím, že byl štván od země do země, vliv jeho se rozšířil, a záhy, na tehdejší

vzdělaný svět téměř celý. Leibniz velmi si ho cenil, — to je mi dostatečná záruka. Později památka jeho jaksi vymizela, i nalézáme v minulém století názory o něm nevalně příznivé. Avšak v naší době, kdy školství zvláště také u českého národu stojí v popředí osvětových tužeb, vliv Komenského se sílil. Cenili ho Herder, filosof Krause; Raumer z pedagogů nejdůrazněji k němu odkázal. V Komenském nacházíme mnohé čistě moderní zřízení školské, tak uvádím jen jednu věc. Je spor, je-li Fröblova dětská zahrádka samostatný pomysl, nebo je-li z Komenského. Životopisec Fröblův, Reinecke, dokazuje, že je samostatný; máme však proti tomu svědectví bývalého zdejšího prof. Leonhardiho (Sätze aus der theoretischen und practischen Philosophie), že Krause Fröbla upozornil na Komenského úsilí o vychování dětí v útlejším věku.

V Čechách nikdo menší než Palacký, jenž nám vůbec po prvé a posud nejlépe vylíčil život našeho národa, také dobře ocenil Komenského; vedle Palackého Štorch ve svých pracích jeví pěkné porozumění; novějších nechci uvádět, neboť nerad bych vzpomínal, že z Komenského více po stránce filologické, než filosofické se čerpá. Je smutný fakt, že nemáme domácího vydání jeho spisův a, když se i vydávají, děje se to často velmi nekomensky. Tak na př. novější vydání „Brány jazyků" z r. 1880 od pedagogického nakladatele otištěno prostě podle upravení, jakého se upotřebovalo ve školách jesuitských. Nedivím se tudíž, že v nejnovější době u nás na Komenského počíná se také více po stránce dogmatické a dokonce politické dorážeti. Komenský měl už za svého života mnoho odpůrců; jeden jeho žák (Arnold) hledal v něm dokonce — atheism. Nedivím se tudíž našim dogmatickým a politickým přepjatcům.

Nám Komenský — smím-li tak zakončiti toto uvažování — musí býti více, než posud byl. My v něm poznati můžeme nejen filosofii českého bratrství, ale i filosofii českého národa, české historie. Vidíme Čecha upřímného, nad něhož nemůže býti lepšího, ale zároveň člověka pracujícího pro celé člověčenstvo; píše česky, píše latinsky — pro menší kruh svých, pro větší kruh všech. Už jsem řekl, že v naší historii vypracoval se dvojí typ práce praktické: Táboritský a bratrský. Oba tyto směry myšlení a — konání jsou radikální, byliť radikální naši Táborité, ale také naši Čeští bratří; který je lepší, není po soudu mém nesnadno pověděti: volil bych způsob, jakým si Komenský vedl: úsilná, klidná práce, založená na vědění a prýštící z pevného přesvědčení, národu našemu, národu malému, je s větším prospěchem. Z Komenského musíme pochopiti, že vzdělanost zabezpečuje národu budoucnost, vzdělanost na základě mravním. Komenský budiž nám příkladem neúmorné práce, příkladem, který my Slované ve své pověstné širokosti dobře bychom měli ceniti. Nepřehlížejme v této souvislosti, že Komenský v každém individuu vidí zárodek vývoje celku — nedá ti celek, nedá ti nikdo, čeho alespoň símě nemáš už v sobě. Naše národní duše má zvláštnost, která též u Komenského se jeví: mysticism se spojuje s krajním realismem. Mně se zdá, že je to vlastnost nejen českého národa, ale Slovanů vůbec. Komenského charakterisuje přímo na jedné straně ideální vznešené, řeknu i blouznivé úsilí, na druhé straně reální praktickost: celá jeho didaktika a pedagogika je práce člověka naskrze praktického, jenž výtečně dovede využitkovati daných poměrů (zde i sil duševních) k velikým účelům. I doufám, protože v Komenském se projevil český, slovanský duch, pokud národové

mají něco zvláštního, že dobře působiti bude na budoucí naše generace; vždyť nepůsobil by Komenský pouhým mechanickým vlivem svých myšlenek, jestliže bychom mu nebyli do jisté míry kongeniální. Podle Komenského je naším úkolem pozornost obrátiti na to, co již ve svém národě máme, toť úkol těch, kteří ve školách na národ mají působiti. Jestliže při takové kongeniálnosti Komenský se nám stane učitelem milým, pak buďme jisti, mnoho a mnoho vykonáme — už Sokrates pověděl, že učitel působí jen ten, jejž žactvo — zde celý národ — miluje.

Uzavírám pak slovy ze „Kšaftu umírající matky Jednoty bratrské“, kterými se obrací ke svému národu: „Nejpředněji,“ praví „se obracím k tobě, národe český a moravský! Tebe pokladů, které mi byl svěřil Pán, nápadníkem činím za příkladem některých bohatších měšťanů římských, kteří umírajíce dědicem věcí svých obec Římskou kšafty svými nařizovali. Vyhlašuji tobě požehnání od Hospodina Boha tvého, abys byl a zůstal ratolestí rostoucí podle vod. Ačkoliv hořkostí naplnili tebe a stříleli na tebe, v tajné nenávisti tě majíce, střelci, zůstaniž v síle lučiště tvé a ramena rukou tvých. Živ buď, národe posvěcený, Bohu, neumírej; muži tvoji ať jsou bez počtu. Věřím i já Bohu, že po přejití vichřic hněvu, hříchy našimi na hlavy naše uvaleného, vláda věcí tvých k tobě se zase navrátí, Pán i Josefa i Josue i Timothea pro vás najde, když čas smilování jeho přijde i sám sloupem a vůdcem vaším bude. Amen i Amen.“

*Přednáška 27. března 1892 ve studentském spolku Slavii v Praze. Otištěno v Athenaeu IX. 1892, 193—197 (také ve zvláštním otisku) a v brožurce 1920 nákl. Státního nakladatelství.*

# BLAISE PASCAL.

(1623—1662.)

Blaise Pascal se narodil 19. června 1623 v Clermontě, v onom místě, kde se ujednalo s papežem Urbanem prvé tažení křižácké. Vychován byl Pascal, protože mu matka záhy zemřela, jen otcem, mužem to osvíceným a v mravech přísným; a ten si tak zamiloval syna pro veliké jeho schopnosti, že se mu úplně věnoval, a Pascal proto neměl nikdy jiného učitele než otce.

Od roku 1631 byla rodina Pascalova — Blaise měl ještě dvě sestry — v Paříži, pak od roku 1639—1648 v Normandii ve službě královské.

Zámožností svou a postavením a ještě více známostí svou s mnohými výtečníky Pascal otec byl s to, aby syna náležitě vychoval, k čemu pobyt v hlavním městě i život na venkově byly příznivy — o významné době samé, v níž Pascal vůbec žil, zatím ani nemluvíc.

Zajímavé je viděti, jakými pravidly se otec Pascalův řídil při vychování a při vyučování. Především toho dbal, aby se hoch nikdy neučil věcem, kterým náležitě nerozuměl; tak na příklad latině učil ho teprve ve 12. roce, vyloživ mu napřed všeobecná pravidla mluvnická, aby pak konkrétní mluvnici latinskou přibíral ne jako novost, ale více jako doklad názorů všeobecných, dříve již nabytých.

Druhým pravidlem pak bylo, že se má učiti raději málu, za to však důkladně, že se má více mysliti než věděti. Skutečně Pascal vynikal nikoliv obsažností a objemností vědění, ale hloubkou a přísností myšlenek; že tedy z vychování tuto vlastnost Pasca-

lovu dlužno vykládati z veliké části, rozumí se samo sebou, byť i od přírody obdařen byl velikou ducha bystrostí a jemností.

Už jako dítě všech věcí příčiny chtěl poznati. Zpozorovav na příklad jednou, že talíř udeřením rozzvučený dotknutím ruky se utišuje, studoval zjevy zvukové, a nemaje než dvanácte let, sepsal pojednání o tónech prý dosti dobré. Nejzajímavější však důkaz své důmyslnosti podal *vynalezením geometrie*. Věc se má takto:

Otec, ačkoliv byl velikým milovníkem matematiky, synu z vědy této ničeho neříkal, maje dotčenou zásadu, že se nemá učiti mnohým věcem najednou; odklízel před ním úzkostlivě všechny spisy matematické a nikdy s ním o věci nemluvil, aby se zabýval jen latinou. Ale Pascal slýchával přece o matematice, i ptal se otce, jakou vlastně geometrie je vědou; otec, aby ho odbyl, řekl mu jen, že geometrie ustanovuje pravidelné figury a poměr jejich částí. To dostačilo hochu dvanáctiletému: dal se do sestrojování figur a tak dlouho pracoval o věci, až dospěl k 32. větě I. knihy Euklidovy geometrie. Otec ho překvapil jednou přemýšlejícího o tom, že se úhly v trojúhelníku rovnají dvěma pravým. Dopátralť se Pascal této pravdy pokusy a hloubáním bez všelikého návodu, neznaje arci obvyklé terminologie svých figur; kruh byl mu kolem, přímka prutem a podobně. Tak si sestavil definice, axiomata a konečně přicházel i k demonstracím. Otec uznav tyto neobyčejné synovy matematické schopnosti, dovolil mu studium matematiky v odměnu pilnosti.

Záhy pak vynikal pracemi svými matematickými a fysikálními; sám *Descartes* se podivoval práci šestnáctiletého mladíka o řezech kuželových; v 18. roce vynalezl stroj počítací.

Od té pak doby, pro přílišnou a předčasnou duševní námahu, byl Pascal po celý ostatní čas svého života nemocen; přece však úsilně pracovati nepřestával.

V roce 1646 matematický duch jeho zaveden byl na cestu jinou. Otec si zlomil nohu; náhodou byli lékařové jansenisté, a tak se dostal do rodiny Pascalovy jansenismus, v kterémž četbou spisů Jansenových velmi se utvrdili otec i syn. Totě tak zvané *prvé obrácení* Pascalovo. Asi rok se oddával vlivu Port-Royalu, ale pak se vymknul ústavu tomuto a žil od roku 1647, jak se říká, světsky. V té době uveřejnil pojednání o aritmetickém trojhranu, vynalezl principy počtu věrojatnosti, zaváděl povozy za šest sous, pozdější to omnibusy, sepsal vzletnou rozpravu o lásce a sdělal jiné práce, matematické a fysikální.

Po smrti otcově jsa dosti bohat Pascal vešel ve styk s mnohými lidmi vznešenými a vysoce postavenými; roku 1652 pomýšlel i na sňatek se sestrou svého přítele vévody de Roanez, ale sešlo z toho, a brzy nato — 1654 — odvrátil se od světa naprosto věnuje síly své výlučně rozjímání o náboženství a připravuje v zátiší kláštera Port-Royalu velikou obrodu víry křesťanské.

Převratu tomuto se říká obyčejně Pascalovo *druhé obrácení*. Nechceme se příti o slovo „obrácení“, možno-li ho užíti o někom, jenž nikdy nevěřícím nebyl; nás zajímají více příčiny přeměny tak závažné. Později se vykládalo, že Pascal byl pohnut ke kroku svému následující nehodou: Splašili se mu koně u kočáru a vrhli se s mostu v Seinu; vůz na samém kraji mostu se zastavil, když na štěstí postraňky přetrženy. Neštěstí či vlastně štěstí to rozrušilo prý duši Pascalovu tou měrou, že vídal

kolem sebe po celý čas svého žití zející propast a že se oddálil všelikého života světského. Je možno, že událost tato — předpokládajíc její pravdivost — měla tak vážný následek; avšak jsou příčiny jiné, kterými Pascal přirozeným způsobem k mysticismu náboženskému mohl býti doveden. Čas tehdejší byl přízniv rozčilení náboženskému vůbec, zvláště když spor Jansenův mysli všeobecně uchvacoval; Pascal sám vlivu tomu již dříve byl podlehl a jsa od přírody ducha jemného, dostal se tím dříve k rozjímání o posledních věcech člověka, když, jak jsme slyšeli, pro přílišnou práci onemocněl. V takovém stavu převládá subjektivita, člověk zabírá se vždy více v hloubání psychologická, a tak rozumíme Pascalovi i bez onoho násilného rozechvění nervů, proč dav výhost objektivnímu studiu matematiky a fysiky, utkvěl na rozličných záhadách náboženských, po výtce psychologických a osobních. Zvláštní psychologičnosti jeho prací pozdějších výkladem tímto úplně vyhověno: pomatenosti psychosní, jak tomu někteří chtěli, neznamenati nikde. Konečně i mladší jeho sestra v témže směru velmi naň působila.

Od roku 1654 tedy Pascal se věnoval filosofování náboženskému. Studoval pilně Písmo, jež brzy znal zpaměti; i výkladů k Písmu si všímal, ale nejvíce čerpal jen ze živého zdroje vlastního nitra a rozumu.

Vědami přísnými po celý čas pak už se nezabýval; jen jednou, kdy byl sklíčen strašnými bolestmi, aby vymanil ducha z okovů tělesných, více maní než z úmyslu zpracoval *teorii cykloidů*, kterou pak k naléhání svého přítele v zimničném chvatu sepsal.

Svého velikého díla, v němž atheismus a indiferentismus náboženský vyvracel, nedokončil; zemřel 19. srpna 1662, dovršiv třicet devět let svého věku.

Předně a především pozoruhodna je zvláštní *skepse* Pascalova. Skepse ta vznikla, myslím, pochybováním o pravdách náboženských, a posléze se jaksi donucoval pochybovati i o rozumu; v nejtajnějších záhybech svého srdce však přece jen skrývá přesvědčení, že vlastně rozum má býti soudcem veškerého vědění a poznání. Pochybujeť o náboženství (křesťanském) neméně než o filosofii: „Kdybychom jen jistého se měli držeti, nemusili bychom se držeti náboženství, neboť není jisté; avšak čeho nepodnikáme v nejistotě? Cesty mořem! Války!... Není jisto, že náboženství je pravdivé; ale kdo se odváží říci, že je jistotně možno, aby nebylo?“ Je tedy Pascal zvláštním apologetikem: on sobě samému dokazuje pravdy zjevné! Znamenáme při něm zjev obyčejný: přání věřiti pevně, jak věřili otcové — ale přání to víry nečiní.

Co se týká jeho *učení náboženského a mravovědného*, tož nelze neznamenati, že úkolu svému, jaký si stanovil, nedostál, ovšem pak ani požadavkům doby naší modernější. *Theismus*, základní to učení náboženské, nedokázal tím logickým způsobem, jakým si přece jen přál, a snad z té příčiny, více než pro svou nemoc nedospěl k soustavnému zpracování svých myšlenek o náboženství. Jsa přísný matematik a bystrý logik, jenž při všem zřejmosti a důkaznosti požadoval, uznamenal záhy, že v této příčině svým logickým pravidlům zadost neučiní; dokonce pak chtíti *zjevený* teismus s matematickou přesností dokazovati, je contradictio in adiecto.

A proto vidíme vznešeného ducha Pascalova zmítaného ustavičně mezi požadavkem rozumu a úctou k podání, vědeckou kritikou a vírou v autoritu; každý okamžik čekáme rozhodnutí ve prospěch rozumu, ale marně. Duše toužící po pravdě nemůže

se vymaniti z okovů časových, jeho mocný duch se svíjí pod tíží svého úkolu — v zoufalém svém stavu pak krví svou napíše, že nejlépe jest státi se zvířetem, necitným, nevědomým, lhostejným.... Jako zoufalci život ukončují sebevraždou, tak se Pascal střemhlav vrhá v náboženství zjevené, modlitba jest mu, co jinému jed. Proto ne rozumem, ale citem přesvědčení v nás vzbuzuje; srdce prý má důkazy, jichž rozum nezná — a přece zase i rozumu chce dáti po právu, ta „třtina myslící" přece jen chce věděti. Rozumíme mu pak, když o jsoucnost boží hazarduje: kdo v boha věří, může býti věčně šťasten, má-li pravdu; nemá-li jí, ničeho neztrácí; atheista však pravdou ničeho nedosahuje, ale když se zmýlil, pro věčnost se činí nešťastným.

Tato dvojakost Pascalova účinkuje prazvláštním způsobem: není spisu na světě, který by tak mluvil k duši, jako „Pensées"*), který by z netečnosti a lhostejnosti tak vyburcoval a záhadu žití lidského tak dojemně naučil, ne-li poznávati, tož aspoň tušiti. A málo je spisovatelů, kteří pro své pojmy tak subjektivní našli pravý výraz, neboť slova Pascalova skutečně jdou od srdce k srdci. Indiferentismus odstranil úplně, to se mu podařilo, jak si přál; podařilo se mu však i theismus dokázati tomu, kdo si je vědom, že nelze učení tohoto s jistotou matematickou prokázati, ale buď s větší neb menší pravděpodobností, že není theismus pro vědu než hypotesí jako hypotese jiné. Podařilo se mu dokázati theismus, dostačují-li u věci té důvody — život, jakých poskytli světu mužové, jako *Plato*, *Kristus* a j.

*Oceňování života* lidského, jako u Pascala nacházíme, odpovídá v celku jeho skepsi. Pascal není

*) „Myšlenky", přeložené do češtiny Antonínem Uhlířem, vyšly v nakladatelství Laichterově. — P. vyd.

vlastně pesimistou, ač nicotu žití lidského snad líčí krutěji než sám *Schopenhauer*; avšak ten, kdo žití lidské za nicotné prohlašuje, není již proto pesimistou, neboť běží o to, kdo k jakým důsledkům dospívá z oceňování světa a žití. Pascal je theistou, a theismus nikdy není pesimismem, i když, jako na př. evangelium, života lidského necení. Ostatně dlužno připustiti, že Pascal svět viděl temnější, než skutečně je, a že se upřílišil v jeho snižování; příčiny tohoto nedostatku jsou zajisté psychologické a osobní, logicky pak věc vysvětluje jeho skepse. Ustavičné neduhy tělesné, k tomu žití mnišské, samotářské a vliv jansenistů zavinily jeho duševní stav z velké části; nemálo pak roztrpčovalo ho, myslím, Jansenovo učení o *milosti*, ten prazvláštní fatalismus křesťanský. Není to determinismus samý, který tak působil, ač je jisté, že lidé, přesvědčení o bezvýjimečném determinismu, celkem se kloní k větší vážnosti a přísnosti než indeterministé, což dovoditi lze psychologicky i historicky; více zmátožňuje ho *víra v předurčení*, učení to spojené s determinismem jen historicky, ne logicky. Jako Calvin a přívrženci reformovaného principu vůbec z toho učení k mravní přísnosti a často až k utlačování volnější lidskosti dospěli, tak se stal i Pascal takovým opovrhovatelem světa, a to tím přísnějším, protože jemný duch jeho důsledky z předurčení dovozoval logičtěji a neúprosněji, než činívají jiní jsouce vedeni, abych tak řekl, přirozenou nedbalostí; neboť tolik je jisto: učení o předurčení, logicky-li se probírá, jest učení hrozné a jako vír zachvacuje neodolatelně city lidské v neútěšnou pochmurnost.

Není tedy Pascalovo rozbírání života lidského docela správné; zato však jeho myšlenky jsou pravými perlami *psychologie konkrétní* a k poznání pravé přirozenosti lidské příspěvky neocenitelnými.

Hlavní nedostatek Pascalův tkví po soudě mém v jeho *nehistoričnosti*. Matematický jeho duch, podobá se, zíral ve světě, jen na moment statický (zřetel stavový), pro kinetický (pohybový, dějový) smyslu většího nemaje. Tím se stalo, že neporozuměl vývoji lidskému, že hledal příliš absolutno, kdežto my, arci až po dvoustoleté práci, víme, že našim mohutnostem svědčí lépe pojmy relativní, a že alespoň na mnohé záhady nejen logicky, ale i psychologicky a historicky máme pohlížeti. Pascal nepoznal relativní oprávněnosti veškerých zřízení lidských, najmě středověkého řádu společenského, a proto nevěděl, jak si počínati s církví a autoritou vůbec. V tom podlehl svému věku, a proto je nedostatek jeho nedostatkem člověčenstva. Silný duch jeho sice i na tomto poli dospěl k poznání nenáhlého vývoje člověčenstva a hlásal on mezi prvými novou ideu pokroku; avšak idea ta zůstala v soustavě jeho vědění osamocena a proto neužitečna.

Historickému pak posuzovateli Pascal jeví se duchem, jenž mohutně zápasí se svou dobou, s dobou to, v které se moderní názor světový přirozeným způsobem vyvíjí ze středověké filosofie. Na Pascalu lépe než na kom jiném můžeme studovati vyprošťování ducha nového z autority, a konkrétněji řečeno, vývoj protestantismu z katolicismu. Co krok ten u vývoji ducha lidského znamená, my Čechové, učinivše ho dříve jiných, nejlépe měli bychom rozuměti; my bychom měli ve vzpomínce na hranici kostnickou, na boje naše s Římem a úpadek svůj nejlépe rozuměti, jak závažný byl ten krok a nesnadný. Z Pascala zajisté vidíme, jak se duch lidský jen s tíží vymanil z řádu zvykem odvěkým posvěceného, a jak je trudno budovati jednotný důsledný názor o světu, který by se rovnal co do soustavnosti, byť

umělé, najmě praktickými důsledky, názoru katolickému. Toho všeho pokolení naše snadno zapomíná — nerozumíme svým: Husovi, Chelčickému — tím méně ovšem Pascalovi.

Zvláštnímu pak vniternému boji, jejž Pascal po celý svůj život vždy znova podstupoval, psychologicky porozumíme, uvažujíce, jaký vliv tenkráte církev měla ve Francii, když se jí podařilo vyhladiti protestantismus až na malé zbytky. Přísný pak a spravedlivý Pascal jen krok za krokem od církve se odvracel. Jaký rozdíl v té příčině mezi Pascalem a *Newtonem:* i Newton byl matematikem a fysikem, co do schopností sotva Pascala větším, a jak docela jiné jsou práce k theologii hledící Angličana protestanta sotva o čtvrt století staršího. Jaký to rozdíl mezi Pascalem, jenž „nemůže odpustiti“ *Descartesovi,* theistovi, mechanické vykládání vývoje světového, a Newtonem, jenž výkladu tomu položil pevný základ! Tam žalostný pokus zabezpečiti zjevené náboženství ve formě středověké, tu klidné již přesvědčení theisty, kteréhož *Channing* právem čítá k chloubám unitarismu. Takový rozdíl se nevysvětluje pouze různými osobnostmi — toť pokrok časův a přirozený vývoj ducha lidského.

*Skepse* Pascalova mocně působila na potomstvo, nejvydatněji arci v XVIII. století v negativní škole francouzských encyklopedistů. Základní pak učení jeho skepse, že ne rozum, ale zvyk řídí lidstvo, má od *Montaigna*; učení to u Montaigna i Pascala čelí proti řádu společenskému a zakládá se u obou ne tak na logických vývodech, jako na citu rozrušeném nesrovnalostmi doby tehdejší. Teprve *Hume* týž princip přenesl na pole pouze teoretické svým rozborem pojmu příčinnosti. Působení Pascalovo na Huma zdá se mi býti zjevným. Jako Pascal uznává

i Hume filosofický význam matematiky, jako jediného jistého vědění, všechny ostatní poznatky pak podpírá jen zvykem; nedomáhá se zajisté víry v zjevení — toť veliký rozdíl a pokrok skotského skeptika protestanta o století staršího. V jakém tedy historickém světle Pascal se jeví, působiv na Huma, netřeba doličovati obšírněji, neboť význam Humův pro filosofii nejnovější znám je s dostatek.

Jak Pascal účinkoval v *éthice*, řekl jsem již dříve; zde jen dokládám, že působily jeho názory v „Pensées" roztroušené na téhož Huma. I s této stránky vliv Pascalův sahá až do doby naší; neboť nejznamenitější filosof našeho věku, *Comte*, sociologii svou založil na Humově éthice. Hume se zajisté od Pascala naučil považovati rozum za podřízený vůli; rozved pak učení to k důsledkům logickým, zbudoval skutečnou filosofii praktickou, založenou na důkladné znalosti lidské přirozenosti, ke kterému Pascal nemálem přispěl.

Vliv Pascalův na vývoj moderního *pesimismu* jest značný. Že pesimistou Pascal nebyl, už ukázáno; že však „Pensées" jeho přes to pesimistické hnutí sílily direktně, ví každý, kdo zná literaturu pesimistickou, o tom ani nemluvíc, jak a proč v tom spisu jistá třída čtenářstva vyhledává pikanterií filosofických, pesimistických. Na *Schopenhauera* samého Pascal působil direktně a indirektně *(Humem a Voltairem)*.

V *logice* konečně se Pascal shoduje s Descartesem, jenž vůbec na jeho ducha mocně působil, tak sice, že si celkový soud svůj o filosofii Pascalově jen se zřením k filosofii Descartesově můžeme utvořiti.

Ve století XVII. po přirozeném zákonu vývoje lidského matematika a fysika byla podkladem vědeckému názoru o světě, a proto zavládla filosofie

Descartesova. Avšak je na snadě, že taková filosofie nemůže býti uspokojivá, jsouc založena na úzkém oboru vědeckém; neboť jednotný vědecký názor o světě — filosofický — jen všemi vědami může býti zbudován. Mathematika, mechanika, astronomie a části fysiky staly se v době Pascalově vědeckými, obory pak ostatní, najmě psychologie a sociologie, nevymanily se ještě z methody středověké. Avšak přirozeným způsobem odporují si věda moderní a středověká, a neméně je pochopitelné, že každá filosofie v té době u veliké míře byla kusá a nejednotná. Anebo mluvě terminologií obvyklejší: filosofie byla tehdy nutně kompromisem vědy a theologie, a v praktické části těch kterých církví a náboženství. Descartes to věděl, ale jemu to nevadilo, spokojoval se s výkladem světa matematicko-fysikálným; ale Pascal trapněji pociťoval ten nedostatek, uznávaje, že tyto abstraktní vědy, jak sám řekl, člověka cele neuspokojují. On tušil, že toutéž vědeckou methodou, kterou se brala mathematika a přírodověda, lze zbudovati úplný, jednotný názor o světě, a on se o to pokusil, pokus ten se mu však nezdařil. Nezdarem tím historicky posuzovaným jest skepse v oboru vědění nemathematického: „Pensées“ Pascalovy jsou osvědčením proti filosofii Descartesově, jsou pokusem úplnější filosofie.

Rozum a geniálnost Pascalova se uznává všeobecně i od nepřátel jeho filosofie; mnozí si však stěžují na jeho přílišnou přísnost mravní, na jeho asketismus, jeho horoucnost a nedostatek filosofického poklidu. Zčásti zajisté výtky ty jsou oprávněny. Avšak život tak přísný vynucuje naši úctu a snad vzbuzuje i pochybnost, není-li národům trochu toho puritanismu nebo českého bratrství lepší než ta mravní shovívavost, kterou dnes tak

mnozí hlásají? Zajisté můžeme viděti z příkladu jeho, jak člověk vůlí neoblomnou dovede býti silným; když člověk, nemocný od 18. roku věku svého, nedbaje své tělesné slabosti s největší trpělivostí svou bídu snáší, kde jen může pracuje, na sebe ani nepamatuje, chudým pomáhá od úst lék si ukrádaje atd. — máme takovému člověku vytýkati, že nešetře svého zdraví jednal nemravně? Můžeme nad ním útrpně rameny krčiti, že v „zaslepenosti" své nosil kajícný pás a pod.? Duch tak mocný se vymyká obyčejné chvále nebo haně, ovšem pak filosofie jeho nebude předmětem školáckého mudrování. Horoucnost Pascalova, mně se alespoň zdá, není nesnesitelná, a připouštím, že lze o týchž věcech mysliti a psáti chladněji, než činil on.

*Coleridge*, nemýlím-li se, řekl, že lidé od přírody mívají jedni přirozenost Platonovu, druzí Aristotelovu; zajisté pak dějiny filosofie vykazují dvé těchto letor filosofických: jedni jsou podobnější básníkům, Platonovci; druzí jsou typem vědců, Aristotelovci. Zdá se pak, že protivy ty se navzájem doplňují; jak se k Platonovi družil Aristoteles, tak v naší době ke Comtovi se odnášel Mill, Pascalovým pak soutěžím byl asi Hume. Koho pak máme, můžeme milovati více, Platona či Aristotela, Pascala či Huma?

Já, když tu otázku na sebe vznášívám, jednou tohoto, podruhé onoho si volívám. Je život lidský takový, že se rozohňuje někdy duše naše a v těch dobách hledá poklidu v končinách nadzemských; jindy zase se těší z toho všedního žití pozemského a v něm nachází svého uspokojení — neskýtala by filosofie polou Pascalovým, polou Humovým duchem osnovaná oné nálady duševní, která skutečně vyhověla by i citu i rozumu?

*Z úvodu a závěru spisu: Blaise Pascal, jeho život a filosofie, 1883.*

# DAVID HUME.

(1711—1776.)

Filosofie nová od samých svých počátků stála, ať už vysloveně nebo nevysloveně, proti scholastice a theologii a tudíž i proti náboženství církevnímu, pokud církve od svých příslušníků požadovaly uznání věroučné. A ovšem byl hlavní filosofický rozpor o zjevení. Nové filosofii byla pravda a pravda všecka v empirii — jenže někteří po příkladu Descartesově a Leibnizově uznávali idee vrozené. Jiní, jako Locke, byli proti vrozeným ideám.

Z Lockea vychází Hume, dochází však k závěrům jiným a zvláště proti theologii a náboženství namířeným. Humeův ultraempirism je stručně tento:*) Všecko naše vědění pochází ze smyslů; máme jen dojmy a počitky, ideí vrozených není, také idee jsou jen odlitky počitkův uchovaných pamětí. Duchovní činnost se ovšem nevyčerpává toliko počitky, duch není pasivní úplně, nýbrž také aktivní, tvůrčí, neboť máme pamět a obrazivost. Ovšem tato tvůrčí mohutnost je skrovná, spočívá pouze v kombinování látky dané smysly; v každé idei, v každém pojmu, v každém poznatku můžeme proto vypátrat prvek počitkový — kde takového prvku není, tam pojem je pouhé slovo bez obsahu. Obsah všech pojmů je empirický, počitkový. (K počitkům Hume čítá také dojmy citové a volní.)

Člověk počitkům svým důvěřuje, věří jim. Vidím na př. vycházet slunko, t. j. jsem si vědom jistých

*) An Inquiry concerning Human Understanding. 1748 (Zkoumání lidského rozumu. Česky u Laichtera.)

počitků a věřím jejich obsahu, že totiž slunko vychází. Věřím počitkům, protože jsou.

V tom zatím není obtíží žádných. Avšak proč věřím netoliko v to, co již jest, ale i v to, co bude? Proč věřím, že určité počitky budu mít, proč je očekávám? Proč na př. věřím, že na biliáru odletí koule, když do ní jinou koulí strčím? Proč věřím, že slunko vyjde zítra? Jak se to dá srovnat s empirismem? Jako empirik věřím jen smyslům; avšak to zítřejší slunko ještě nevyšlo, ta koule ještě neodletěla: proč tedy věřím v to, co ještě nebylo, čehož zkušenosti ještě nemám, proč takto anticipuji své smysly, proč důvěřuji ve zkušenost budoucí, tedy de facto ještě nezkušenost?

Tato moje víra v budoucí empirii je úsudek, výsudek: proč věřím úsudku, když jako empirik věřím jen smyslům? Smyslové přece neusuzují, nerozsuzují — který tedy pro tuto víru mám důvod?

Ta víra ve fakty budoucí podle obecného mínění se zakládá na poznání příčinného svazku — z příčiny usuzuji, vysuzuji účin a očekávám jej, protože znám příčinu a příčinnou spojitost věcí.

Avšak, ozývá se Hume proti tomuto obecnému a starému mínění, je to pravda, že znám příčinný svazek věcí? A odpovídá: Není to pravda, my pojmu síly nemáme žádného, poznání příčinné spojitosti nemáme žádného.

Avšak nedovedu já z vlastní vůle, tedy z vlastní síly, pohnout třeba tímto svým palcem? Necítím a nepoznávám zde přímo, jak moje vůle je příčinou pohybu-účinku? A zde že bych nepostřehoval a nepoznával příčinné spojitosti?

Ne — Hume dokazuje. Předně: Neznáme spojení těla a ducha nikterak, nevíme, jak na sebe působí, a tudíž ani nevíme, jak vůle prstem hýbá, nevidíme,

jak moc vůle spojena jest s prstem v pohybu. Druhé: Není to divné, že nedovedeme hýbat všemi údy? Proč nedovedeme na př. hýbat srdcem? Kdyby bylo viděti do vůle a jejího spojení s údy, nemohli bychom se tomu divit, protože bychom její moc znali. Proč chceme hýbat rukou ochromenou? Patrně neznáme své vůle ani v tomto, ani v případě obyčejném. Třetí: Anatomie učí, že bezprostředním předmětem vůle není úd, nýbrž nervy, svaly a bůhví ještě co — nepostřehuji tedy ve svém vědomí kausálního svazku žádného.

A právě tak Hume vyvrací mínění, že bychom svou vůlí hýbati mohli svými představami a duševními stavy vůbec. Nepoznáváme, jak vůle řídí duševní činnost. Předně: Naprosto nepochopujeme, co je duše a co jsou představy a jak tyto v duši vznikají; druhé: moc ducha nad činnostmi duševními je obmezena a to opět a opět poznávám jen zkušeností; a konečně třetí: vláda naše nad sebou samými není vždy stejná, večer na př. myšlenky své neovládáme tak dobře, jako zrána — — zkrátka: ani venku, ani v sobě, nikde a nikdy příčinného spojení nepostřehujeme a nepoznáváme.

Že tomu skutečně tak je, Hume ještě ozřejmuje citovávaným příkladem z kulí biliárových:

Vidím-li náraz jedné koule na druhou po prvé, proč se v tomto případě nedovtipuji, že druhá koule odletí, t. j. proč to nedovedu usoudit a vysoudit z případu jednoho? Kdybych poznával kausální svazek, kdybych věděl, co síla je, musil bych znát, jak je spojena s účinem, vždyť proto přece je silou příčinnou.

Důsledky tohoto krajního empirismu můžeme si teď snadno domyslit. Příčinného svazku nepoznáváme, postřehujeme pouze, jak věci následují jedna

druhou; postřehujeme tedy jen posloupnost v čase, ale žádnou nutnou spojitost. Jestliže jsme některou tu posloupnost viděli častěji (náraz — odraz těch biliárových kulí), očekáváme, že to, co jsme vídali následovat posud, budoucně bude následovat zase. Vidím teď náraz koule na kouli druhou — očekávám, že se odrazí.

Ale co je to očekávání? Žádný rozumný úsudek a výsudek, pouhý zvyk — nerozum. Pes, dostal-li několikrát holí, také ti uteče, vezmeš-li naň hůl — očekává tedy bití také, ale nesoudí a nevysuzuje rozumem. Ponouká nás a nutká k očekávání t. zv. účinů po t. zv. příčinách jakýsi pud, ne rozum — rozum a empirie se vylučují.

Tedy jen „t. zv." příčina a „t. zv." účin? Jsou to jen flatus vocis, jak říkali nominalisté středověcí? Nemyslím si při slovech: příčina, účin nic více než „posloupnost"? Co je jejich obsah — či jsou bez obsahu?

Na to náš moderní nominalista má odpověď tuto. Zajisté je rozdíl mezi tím mým očekáváním, že slunko zítra vyjde, a mezi obrazem toho slunka; já si toho slunka ve své fantasii nepředstavuji pouze, ale já právě věřím, že zítra vyjde. Asociační zákon psychologický mě poučuje, proč za podobných okolností v mé fantasii vyvstává podobný obraz, ale nevykládá ještě té mé víry. Protože každá idea, každý pojem musí mít nějaký obsah, tedy i pojem „příčina", resp. „účin" obsah má: když mnohé stejné případy se nám objevují, když tedy po témž předmětě vždycky následuje děj týž, tvoříme si pojem příčiny a příčinného svazku, a tvoříme si tento pojem proto, že cítíme nový dojem, totiž to obvyklé spojení mezi jedním předmětem a jeho obvyklým následníkem ve fantasii. Jen tím se liší to opakování téže posloupnosti *časté*

od zkušenosti *první*, a proto nejsme s to, abychom z prvého případu usoudili, co bude, nýbrž my to očekáváme jen tenkrát, když jsme případů měli více. Tu tedy máme podle Humea psychologický výklad toho, co je víra a čím se liší od pouhého představování ve fantasii.

Empirie, Hume končí, je slepá, důvěřujeme jí z pudu; v praksi naše očekávání, založená na zkušenosti, v celku nás neklamou, člověk se s tím svým vůdcem, pudem jakž takž světem protluče — jakási podivná předzjednaná harmonie, praví Hume, narážeje na Leibnize. Všecky empirické vědomosti, všecky empirické vědy jsou nejisté; jen matematika je naprosto jistá, její věty jsou evidentní, zřejmé, dají se demonstrovat, jak říkají starší filosofové. Hume, jako před ním už Plato a jako z novějších Descartes, Spinoza, Leibniz, má respekt před věděním matematickým — všemu ostatnímu nedůvěřuje a nevěří. Matematice věří, protože její soudy a úsudky vznikají srovnáváním představ v pouhém rozumu: i kdyby trojúhelníku nebylo, platily by o něm věty, které geometrové vyslovili — věty vyplývají ze srovnání představ samých. T. zv. kausální svazek také je srovnáváním, ale srovnáváním empirickým, poměru příčiny a účinu nemohu se domyslit z pouhých představ, jen zkušenost mě poučuje o pravidelném jejich následování, do jejich kausálního svazku nevidím. Ten si představuji pouze proto, že cítím ten řečený přechod od příčiny k účinu neb opačně od účinu k příčině.

*

To je stručný obsah nevelikého pojednání Humeova, jež na další vývoj filosofie mělo vliv tak veliký. Nežli však o vlivu tom promluvím, prosím

čtenáře, aby si Humeův výklad o nepoznávání kausálního svazku dobře promyslil.

Ostatně nemyslím, že by člověk myslivější nepostřehl, kam Hume svým ultraempirismem bije. Jestliže všecko vědění mimo matematiku je nejisté a důvěry nezasluhuje, je ovšem také a především veta po metafysice a rozumí se také po theologii. Ve všech těch oborech theoretických a stejně v celém jednání praktickém člověk není veden rozumem, ale zvykem, jak už Montaigne říkal. A nepoznáváme-li kausálního svazku, nepoznáváme-li příčin, nepoznáváme ovšem ani příčiny, jak se říkává, prvé, nepoznáváme Boha. A víra v Boha je tudíž, co víra vůbec — zkušenost častého opakování jedné a téže posloupnosti, zvyk...

Podle zvyku totiž, jak z hodinek na př. hádáme na hodináře, vidouce svět hádáme na bytost, která jej udělala, bytost tu si však představujeme z přirozeného pudu podle svého obrazu.

Tento výsledek své skepse Hume rozvádí ve dvou spisech, věnovaných náboženství — jsou to, jak řečeno, logické důsledky jeho teorie o zkušenosti, ale obsahují přece některé nové formule a ty si musíme předvést.*) Neboť právě ty formule pobouřily a pobuřují nejvíce, třebaže nejsou než závěrem jeho teorie poznání.

V těch spisech se Hume snaží vyložit, jak náboženství (zjevené) vzniklo docela přirozeně.

Jak už naznačeno, vzniklo náboženství z antropomorfismu.

City z potřeb životních, různé naděje, ale hlavně strach vnukly lidem antropomorfické nazírání na

*) The Natural History of Religion 1766; Dialogus concerning Natural Religion 1780. (Přirozené dějiny náboženství. Rozmluva o náboženství přirozeném. Česky u Laichtera.)

svět: neznámé příčiny stávají se ustavičnými předměty našich nadějí a bázní. Idee těch mocností, na nichž se cítíme závislí, vytvořuje obrazotvornost; přenášíme na ty neznámé příčiny svou přirozenost — ty naše vybájeniny jsou nám našimi bohy. Tato náklonnost věřit v neviditelné mocnosti neodporuje smyslnosti prvotního nevzdělaného člověka — spojujeť ty neviditelné mocnosti s nějakým viditelným předmětem. Hume zove tento antropomorfisační proces alegorií. Připouští však, že mimo alegorie ještě vzniká rekopocta, zbožňování vynikajících osob; ale i toto zbožňování heroů vzniká z týchž příčin, totiž ze strachu a z hledání pomoci v tísních životních.

Čtenář si musí Humeovy spisy o náboženství pročíst, aby viděl, s jakou neúprosnou důsledností a jízlivostí tuto svou teorii provádí a jak proti náboženství staví filosofii. Připouští totiž theism filosofický, ale odlišuje jej od theismu antropomorfického.

Theism filosofický založen je na rozumu, spočívá na argumentaci, theism antropomorfický na smyslné fantasii, probouzené citem a hlavně strachem; filosof věří, že svět je řízen jen všeobecnými zákony, antropomorfista, že je řízen bytostí nám podobnou, neboť antropomorfism se řídí pravidlem, že podobné účiny dokazují podobné příčiny.

Mínil-li to Hume s tím svým theismem rozumovým a filosofickým doopravdy a jak to vlastně mínil — je otázka jiná; jistě z toho rozumného theismu nezbývá mnoho, jestliže rozum má oprávněnost jen v matematice. Také mu o tento theism neběží, nýbrž o theism náboženský, aby právě co nejurputněji ukázal, že theism ten není než holou pověrou — antropomorfism není než pověrou a pověrou hrubou. Také mono-

theism a křesťanství není než pověrou, neboť i monotheism náboženský se vyvinul přirozeně z polytheismu, a vývoj ten nebyl rozumný, nýbrž nerozumný — čistě psychologicky v naší fantasii jeden bůžek absorboval bůžky jiné atd.

Čím více pak Hume idealisuje theism filosofický, tím účinněji bije do theismu nefilosofického neboli populárního a vulgárního, staví proti sobě náboženství pravé a nepravé. Náboženství pravé neboli filosofické je mu větev filosofie, obsah jeho je theism filosofický. Naproti tomu všecko náboženství populární je nepravé a tudíž pověrou: tato pověra je mu právě antropomorfismem, je zároveň modlářstvím, polytheismem, démonismem, enthusiasmem, „experimentálním" (rozuměj materialistickým, materialisovaným) theismem. A ovšem platí totéž o křesťanství (Hume míří hlavně na katolicism, v tom je pravý Skot, ale všecky argumenty platí také o protestantismu) a in concreto o jeho kněžích a duchovních, kteří se nám u Humea representují jako staří augurové, ať už z nemyslivosti nebo z chytráctví. A Hume, ačkoliv právě ukazuje, že se náboženství vyvinulo z přirozenosti lidské docela přirozeně, přece je deistou své doby s dostatek, že je více má za chytráky, dovedně využitkující lidské hlouposti.

Zkrátka: Hume redukuje náboženství na pověru a staví je příkře jako nerozumnost proti filosofii; teprve novou filosofií prý se lidé osvobozují od duchovní a mravní tíhy pověry, pod níž úpěly věky — vždyť prvým pravým křesťanem byl teprve Locke! „Nevědomost je matkou zbožnosti."

*

To je tak asi kvintesence Humeovy protináboženské skepse — čtenář si ovšem musí přečíst, co říká v podrobnostech o neblahém vlivu náboženství,

rozuměj vždy křesťanského, na mravnost, jak polytheismu dává přednost před monotheismem atd. atd. — Hume proti náboženství psal jedem. — Ti, co dnes vidí v Nietzscheově antikristovi tak neobyčejnou sílu, ať si přečtou Humea — Nietzsche je proti němu dítě a již proto, že se zlobí a že to v něm vře, kdežto Hume píše s klidem. S perfidním klidem.

A právě toto „ďábelství" působilo. Vypravuje se sice, že pařížští páni skeptikové a revolucionáři, když k nim Hume zavítal, měli ho v podezření, že je — šosák. Hume totiž řekl u Holbacha, že dosud atheisty skutečného nepoznal; Holbach, ve svém atheismu patrně uražený, vykládal to nešťastnou náhodou, u něho prý jich za stolem sedí hned sedmnáct. Sám Diderot, nejsilnější a nejpevnější z francouzských encyklopedistů, Humem doveden byl k mínění, že Angličané ještě v Boha věří, kdežto Francouzové v něj už nevěří nic... Není to zajímavé a poučné? Hume podnes filosofii (dokonce teologii) je hlavním kamenem úrazu a Francouzům byl neradikální! Ve skutečnosti byl ovšem radikální on; Francouzové se bouřili a připravovali revoluci, byli radikálně rozčileni, ale atheisty skutečnými nebyli. Kdo se dnes stará o pana Holbacha a jeho sedmnáct atheistů?

Hume — a tu jsme při vážné věci — při své skepsi je klidný. Podle všeho pokládal theism za možnou hypotesi, ale byla mu lhostejná — kdežto pánové à la Holbach se rozčilovali a čertili (abych to řekl plně), ale konec konců se zase uchýlili nejen k Bohu, ale také k církvi. Kolik v tom (klidu) jeví se osobního charakteru, nevím; pokud filosofický typ, vyložím v stati následující, zde chci zatím stručně naznačit, jak veliký byl a je Humeův vliv.

Hume měl na moderní filosofii vliv hodně veliký. Komu skutečně o to běží propracovat se k názorům jasným a přesným, ten se od Humea naučí mnoho a mnohému. Poznávám pořád lépe, že pro moderní dobu musíme vycházet od něho. V německé filosofii sice slýcháme, že se máme vracet ke Kantovi, ale to je jen částečně správné, potud totiž, pokud Kant svou kritikou vyvracel Humea. A proto je nutné znát Humea; ba zdá se mi, že Kantovi bez znalosti Humea dobře a správně rozumět nelze. Mně se alespoň v Kantovi vedlo dost zle, pokud jsem nepoznal Humea; teprve stálým srovnáváním obou vypracoval jsem se k poznáním, která pokládám pro naši hlavní otázku za hodně vážná. Humea, totiž jeho empirism a jeho skepsi, myslící člověk musí nějak překonat — hic Rhodus hic salta. To znamená ovšem nejen revidovat Kritiku Kantovu, ale vůbec postavit se v noetické záhadě na určité místo a co možná na své nohy.

*

Avšak nesmíme milého Humea malovat černěji, než je. On totiž, ačkoliv v theorii je takový ultraempirik a skeptik, v ethice skeptikem být nechce. Svou obezřetnou metodou empirickou dochází k poznání, že člověk od přírody má nezištnou, třeba jen slabou sympatii se svými bližními; a poznání to je jisté, protože tento cit docela zřejmě se nám vnucuje, nemůžeme ho nemíti a nemůžeme ho nepokládati za oprávněný. A tak Hume, v teorii nejpříkřejší racionalista a intelektualista XVIII. věku, končí ethikou citovou: cit, sympatie (Hume také říká: humanity) vedle egoismu reguluje vzájemné jednání lidí.*)

*) An Inquiry concerning the principles of Morals, 1751 (Zkoumání o zásadách mravnosti.)

A tak skeptika Humea před skepsí úplnou a anarchií udržel cit, soucit, sympatie — láska k bližnímu, třebaže mu prvým křesťanem byl Locke, ne Kristus, a že křesťanství vůbec pokládal za pověru.

Dodáme-li ještě, že Hume na empirickém základě očekává, že se politika stane vědou, pokud ovšem vědou vůbec býti může, pak máme úplný obrys jeho světového a sociálního názoru*). Typický representant XVIII. století: důsledný racionalista, t. j. člověk věřící jen v rozum a posuzující celý svět jen se stanoviska rozumového; jeho ideál je matematika; ale právě proto, že věří jen rozumu, ví, že ten rozum je slabý, důvěřuje mu také jen potud, pokud se opírá o zkušenost, o smysly, trochu důvěřuje také v city. Svým racionalismem zakončuje také řadu deistů, kteří (v Anglii, ale i v Německu a ve Francii) hledali náboženství přirozené, i slyšíme tedy: přirozeným náboženstvím je — filosofie, rozumí se filosofie skeptická, neboť rozum právě Humem doznává, že ho mnoho není. Ale při vší své slabosti ten náš rozoumek je jistější a lepší než všecka metafysika, teologie a náboženské zjevení.

*

Občas se rád zadívám do obličeje Humea, jak mi ho představuje stará rytina, a především vždy znova vidím, jak Hume při své skepsi ztloustl — slušný podbradek, bezúhonný cop a paruka, divně krášlí racionalistického lamželezo. Ovšem, díváš-li se na obraz déle, vidíš, jak ústa jsou jakoby zkřivena od stálého usmívání, rty tenké, jemné, třebaže také masité. A ty oči, ty se smějí také, tak jaksi mžou-

---

*) Názory sociologické viz v Essays moral, political and literary, I. sv., ve vydání od Green-Grosea. P. a.

ravě a přece jsou otevřeny cele, aby těch dojmů jen hodně nalokaly...

A není ta Humeova filosofie tak očividně falešná? Dojmy, samými smyslovými a citovými dojmy je ten náš duch celý život a celý ten svět — čirý impresionism! Impresionism, řekl bych absolutní, neboť Hume nevidí žádného pevného já — já není než hrstka představ, substance vůbec není žádná, jsou jen naše imprese a ty odkud se vzaly a berou — kdo to ví a co je komu po tom? Náhoda, samá náhoda... Nedivme se tedy, že náboženství (populární) jsou „sny nemocného" — a co konečně jsou představy filosofa?... Ještě že ty geometrické figury a arithmetické formulky a rovnice mají do sebe jakýsi pevný světlý řád — to ostatní nestojí také za mnoho. Šťastnou náhodou lidi mají trochu toho lidského citu a tedy, alespoň ve slušné společnosti, člověku našlapou na nohy (náš pohodlný gentleman, sloužívší jako diplomat, ve své ethice také na tomto příkladě ozřejmuje cit humanitní)...

Pravím: Není to všecko tak očividně falešné? Tak falešné, že je to až hloupé —? Je to hloupé, ale zároveň chytré, velmi chytré. Kant dvanáct let nad tou chytrostí dumal a dumal — Humeova skeptická puma vyburcovala také královeckého profesora z dogmatického spánku; a sotvaže Adam Smith vydal posmrtný spis svého přítele, v němž tento formuloval své názory o náboženství, Kant (1781) vystoupil se svou Kritikou čistého rozumu, aby teoretické základy spisu tohoto a vůbec celé filosofie Humeovy vyvrátil.

*Výňatky ze serie článků „Moderní člověk a náboženství".*
*Naše Doba, IV., 1896-7.*

## JEAN JACQUES ROUSSEAU.

(1712—1778.)

Máme-li mluvit o Rousseauovi, mluvit budeme vlastně o Veliké Revoluci. Ne proto, že by revoluce všecka byla účinem filosofie Rousseauovy; tvrzení to, třeba že se posud opakuje, je přece očividně nesprávné — ale Rousseau dává silný výraz obecné náladě a náladu tu ovšem silně stupňoval.

Revoluci politickou předcházela silná revoluce literární a filosofická; tato filosofická revoluce sama však již je částí revoluce politické. Před vypuknutím revoluce násilné silně působily literární, filosofické a politické vzory anglické — Montesquieu, Voltaire, Rousseau (jeho poměr k Humeovi!) zesilovaly ve Francii hnutí revoluční. Brzy se přidružily vlivy revoluce americké. Avšak vlivy ty nejsou pouze literární, jsou také náboženské — protestantism působí na katolickou Francii. A je tento vliv protestantismu dvojí: revoluční a reformační. Na to, že francouzská Revoluce je pokračováním revoluce vyrostlé s protestantismem, ukazovalo se již dost. Vykládám si radikálnost hnutí francouzského z veliké části z napětí katolického absolutismu a protestantského učení a cítění individuální svobody.

A tak silný byl vliv protestantismu na Francii, která reformaci potlačila násilím, že působil nejen směrem negativním, ale také positivním — nová ústava francouzská a prohlášení práv člověckých a občanských přijato bylo z ústav amerických, vyrostlých z protestantského puritanismu. Svoboda — rovnost — bratrství nebylo než politickým a hospo-

dářským důsledkem učení hlásaných od reformace. V tom právě byl charakter francouzské Revoluce, že revoluci a reformu rozšířila na pole politické a hospodářské. Ale Adam Smith a jiní nepracovali v duchu jiném. Rozdíl je pouze v radikálnosti.

Revolucí padl absolutism politický, a s králem a s šlechtou padalo také oficiální náboženství, a lid — města — dostal se k moci a vedení. Když odstraněn trůn, odstraněn i oltář, alespoň odstrčen a zastrčen.

Rozum a příroda měly panovat, přirozené právo a přirozené náboženství se hlásalo — Robespierre zakládal jeho církev a papežství. Společnost a stát se demokratisovaly, rovnost a bratrství vedlo v praxi k panství majority, t. j. konec konců minority.

Ale nová minorita byla přece jen větší a byla nová. Rozum osvítil hlavy, ale také zapálil a lidem shořely domy nad hlavou — posud nemají úplných nových, ale staví se a mnoho se o tom přemýšlí, jak je postavit. Mezi tím i stavitelé někdy hledají přístřeší v domech a palácích starých...

Jeden takový stavitel byl Rousseau — občan republikánského Říma kalvinistického. Kant nám praví, že se u něho naučil rozumět životu „luzy", t. j. lidu — v tom o Rousseauovi řečeno je mnoho, všecko. Kant byl poctivý dost, aby takto ukázal úzkoprsost a malichernost starého režimu, jež se právě také jeví v školometství a filistrovství tehdejší filosofie a zejména filosofie německé.

Kanta z toho absolutistického šosáctví vyburcoval Hume a po Humeovi jej rozkýval Rousseau — Rousseauův Emil tak ho zaujal, že pořádný magister a profesor nevyšel na svou odpolední procházku.

Hume a Rousseau revolucionovali Kanta, a Kant jim povolil — pokračoval v revoluci sice akademicky, ale důkladně.

Doba již hodně pokročila, když vedle salonního Voltairea proletářský Rousseau stal se evropským autorem a přímo prorokem. Rousseau horlil ve jménu potlačovaných a ponížených — sedlák byl mu národem, všeobecná vůle měla rozhodovat; proti osobnímu já stavěl „já obecné“ (moi commun).

Proletář s Voltairem souhlasil o rozumu, ale nesouhlasil s přeceňováním vzdělanosti; rozum a vzdělanost nebyly mu totožny. Proti vzdělanosti stavěl přírodní stav. Souhlasil s učením o přirozeném náboženství — ale v náboženství to skutečně věřil a věřit chtěl a dovolával se pro ně také citu. V tom za jedno byl s Humem, ale Hume i cit hlásal rozumově, Rousseau citově, vášnivě. Rousseau proto lidi strhl. Byl fanatik — trest smrti ukládal pro ty, kdo by se zpronevěřili jeho deistickému náboženství.

Chtěl nápravu mravů, proto hlásal návrat k přírodě. Hlásal to tím úplněji, že sám na sobě cítil nepřirozenost starého režimu. Chtěl současníkům vdechnout důvěru a sílu — cítil dekadenci vyšších stavů a měst; křesťanství samo zdálo se mu vychovávat slabochy a otroky...

Revolucionář nedovede být reformátorem důsledným. Revoluce přinesla mnohé reformy a reformy cenné, ale posilnila také zřízení stará a špatná. Dostavila se reakce — revoluce a radikalism tím prohlášeny v permanenci. To je osud Francie a s ní zemí katolických všech.

*„Moderní člověk a náboženství.“ Naše Doba, IV., 1896—97.*

# IMMANUEL KANT

(1724—1804.)

Není snadným úkolem podat výklad Kantova kriticismu stručný a přece srozumitelný; přes to si troufám načrtnout správný obraz Kantova úsilí, ovšem jen proto, že jsem jej podmaloval Humeovou skepsí. Jestliže čtenář dobře postihl Humea, pochopí Kanta poměrně snadno. Na každý způsob každý, kdo rozumět chce proudění moderních myšlenek filosofických, vědeckých a literárních, Kantovy názory znát musí.

Mne filosofie Kantova, přiznávám se, s počátku odpuzovala. Ale když jsem se jím musel zabývat a zabývat opět, vida, jak se ho kolem mne dovolává kde kdo, smířil jsem se s ním. Nikoli pro učení, ani pro metodu; ale poznal jsem, že jeho filosofie je nejopravdovější pokus uniknout Humeově skepsi — a to je poučení, jež dost draho nemůže být zaplaceno, zvláště těmi, kteří pochopují, že Kant Humeovi neunikl.

Představme si jen ještě jednou a co možná jasně, oč běží.

Naše poznatky pocházejí z empirie, t. j. ze smyslů — praví empirism; naše poznatky, naše pojmy a úsudky jsou možné jen zkušeností, jen zkušenost umožňuje pojmy.

Nebyl by však také možný opak: naše pojmy jsou z rozumu a umožňují zkušenost smyslů? A to je východiště Kantovo. Avšak Kant sám upozorňuje, že s tohoto opačného hlediska je zase stanovisko dvojí:

Buď totiž naše pojmy jsou opět jen nahodilé, neoprávněné — anebo jsou nenahodilé, jsou oprávněné, všeobecné a nutné. V prvém případě poznání naše nebylo o nic jistější nežli nahodilé poznání smyslové; protože však naše pojmy jsou nutné a nahodilost jejich je vyloučena, zbývá pouze stanovisko kritiky čistého rozumu a to zní, že nutné naše pojmy máme ne ze smyslů, ale z rozumu, třeba bychom pojmově myslit počínali se zkušeností. Ale o to běží, že nemyslíme a nepoznáváme pojmově z e zkušenosti: beze vší zkušenosti bychom pojmy mít nemohli, ale v tom to tkví, že jich nemáme ze zkušenosti.

Kant tedy, jak především vidíme, liší velmi příkře rozum od smyslovosti — smyslové a rozum jsou mu naprostou protivou, o nic méně než starším filosofům a teologům až do Platona a ještě dále nazad. Poznání ze smyslů (empirism) je naprosto různé od poznání z rozumu, od poznání vůbec, od myšlení pojmového. Smyslové dávají představy a poznatky nahodilé (Humeův pes také „poznává"), rozum dává poznatky nutné, tedy poznatky v pravém slova smyslu.

Podle Humea člověk je bytost smyslová, podle Kanta rozumová. Rozumovost jeví se právě v tom, že poznatky a pojmy a soudy rozumu jsou nutné a všeobecné a tudíž také apriorní. Vlastně: smyslových „poznatků" není, smyslové skýtají jen materiál, a ten se formuje teprve apriorními formami poznávacími a to formami nazíracími (času a prostoru) a formami poznávacími (v těsnějším slova smyslu) neboli kategoriemi. Materiál poznatkový, podávaný smysly, je formován — formován rozumem.

*

Nechci tu podrobněji rozvinout všecku tu apriorní činnost poznávací, čtenář ať se podívá do „Kritiky“, postřehne brzy, že hlavní interes Kantův soustředěn je k problému, jak lidský duch samočinně a ze své vlastní a nejvlastnější moci zpracovává ten materiál, který mu skýtají smyslové. Než si zvykneš, budeš mít z Kritiky pocit, jako bys byl ve mlýně před velikým a komplikovaným strojem: pacholci jeden přes druhého sypou zpředu do otvorů obilí a na druhém konci vypadávají krásné bochníky a koláče. Ostatně i toto přirovnání kulhá, — o to běží, pochopit, že Kant klade všecek důraz na rozumovou spontaneitu, na rozumovou samočinnost, kdežto Humeovi člověk je bytost v podstatě pasivní — neboť i tvoření fantasie spočívá pouze v rozličném kombinování počitků daných. Podle Kanta materiál počitkový se také může kombinovat fantasií smyslnou, ale to je a zůstane jen materiál — teprve rozum jej zpracovává a dělá z něho skutečné poznatky. Podle Humea duch náš se podobá kaleidoskopu, podle Kanta je tvůrčí umělec.

Je tedy těžiště Kritiky ve vykládání a analysi té rozumové tvořivosti a samočinnosti — *syntese*, činnost rozumu syntetická je u Kanta pojem hlavní. A ovšem: *syntese apriorní*. Apriorní nazírací formy, apriorní kategorie a smyslový neapriorní materiál — tyto prvky slučují se v duchu v organickou jednost; syntesí vzniká pojem dané věci, na př. tohoto tělesa, v němž sloučeny jsou smyslové prvky jako barva atd., apriorní nazírací forma rozlohy prostorové, apriorní kategorie substance a třeba ještě jiných kategorií.

Ale tím syntese není vyčerpána. Povím-li: těleso, mám jen představu tělesa, ale já o něm mohu něco

vypovědět. Povím-li tedy: Všecka tělesa jsou těžká, vyslovil jsem soud, větu a to větu empirickou. Je to poznatek empirický, nahodilý, přesvědčuji se o těžkosti smyslem. Proslovím-li za to větu: Ve vší proměně těles kvantum hmoty zůstává nezměněno — není to poznatek empirický, ale apriorní, tedy pravda všeobecná a nutná, ne nahodilá. V této a podobných větách syntese subjektu a predikátu je apriorní i jest ovšem hlavním, ba jediným úkolem Kritiky ukázat, jak takové soudy, podle Kanta apriorní, jsou možné.

Jak jsou možny syntetické soudy apriorní — toť tedy problém, jehož rozřešením Kant vyvracel Humeovu skepsi. Neboť pojem (kategorie) příčinného svazku, jehož původ Hume marně hledal v rozumu, podle Kanta v rozumu původ má, a nad to, rozum tvořit může soudy apriorní, může apriorně spojovat jednotlivé poznatky. Hume (Kant vykládá) mýlil se, domnívaje se, že běží jen o ten jeden pojem kausálního svazku — takových pojmů, kategorií, je více (dvanáctero); tím pak, že se existence těchto základních apriorních pojmů lidského rozumu prokáže, eo ipso vyvrácena je Humeova skepse, protože právě mezi těmi dvanácti pojmy (jednost, realita, substancialita, možnost atd.) je i pojem kausality.

*

Psychologická analyse Kantovy syntetické činnosti rozumové (apriorní), jak vidno, není snadná. Každý vidí, třeba tu jen hlavní punkty naznačuji, že činnost ta je velmi komplikovaná, a přece hlavní a podstatné činnosti rozumové jsme se ještě nedotkli: neřekli jsme ještě slova o rozumu čistém.

Než tu musím vložit poznámku filologickou. Kant totiž liší „Verstand“ od „Vernunft“ a kritika

čistého rozumu je vlastně kritikou čistého „Vernunftu“ — „umu“, chcete-li a nikoli obyčejného „rozumu“. Ale stačí nám náš „rozum“, a mluvíme-li tudíž o kritice „čistého rozumu“, je nám to Kantův: Vernunft.

A co tedy je ten *rozum čistý* a co znamená, že *kritika* platí jemu?

Kant vykládá: Duch lidský tíhne k jednotě všech svých poznatků, ovšem i apriorních, a v tom tkví funkce rozumu čistého; čistý rozum poznává z principů a hledá principy nejvyšší — to je to poznávání jednotné a soustavné. Čistý rozum poznávaje, jak poznatek vyplývá z poznatků druhých, tyto z třetích atd., domáhá se principu nepodmíněného, absolutního.

Tyto nejvyšší principy jsou trojí: duše — svět — Bůh. Tyto idee mají patrnou souvislost a jednotu: od poznání sebe samého postupujeme k poznání světa a tímto dostupujeme poznání Boha, prabytosti, jsoucna nejreálnějšího („ens realissimum“).

Kdo máš rozum k rozumění, rozuměj:

Tyto idee jsou — idee, t. j. stvořeniny čistého rozumu; ideám těm totiž nikdy žádný předmět zkušenosti neodpovídá a odpovídat nemůže — avšak v tom to vězí, že tyto nejvyšší principy neboli idee založeny jsou „v přirozenosti lidského rozumu (Vernunftu)“, vší svou přirozeností k nim člověk tíhne, jimi všemu svému poznání, empirickému a apriornímu, dává nutnou absolutní celost. Tato celost ovšem také jen subjektivně je vypracována, idee ty jsou „iluse“, ale jsou „iluse nezbytné“.

Kant důrazně a výslovně těchto vytvořenin, těchto „ilusí“ čistého rozumu nepokládá za

„pouhé výpary mozku“ (Hirngespinste): nejsou to žádné „pouhé bájky“, vzniklé nahodile. Ne: vznikly z přirozenosti čistého rozumu: jsou to sice „sofistikace“ čistého rozumu, jsou to, opakujeme, „nezbytné iluse“, ale ilusí těch člověk nejmoudřejší zbavit se nemůže. *Kritika* (tu tedy konečně slyšíme, co je kritika) je vykládá, ale zničit, vykořenit jich nemůže, ani nechce.

*

Odpočiňme si tu a rozmysleme, co jsme od Kanta proti Humeově skepsi slyšeli.

Není pochybnosti, že Kant aktivnost lidského ducha, že to ustavičné hledání pravdy, hloubání a vnikání do věci („vrtání“) svou Kritikou postihoval dobře. Ještě správněji Kant ukazuje na organickost, celost a logickou soustavnost toho našeho poznávání. Hume spokojuje se (mimo matematiku) „klubkem představ“. I domnívá se Kant, že je pro teorii poznání pravým Koperníkem: jako prý tento názor astronomický obrátil ukázav, že ne slunko kolem země, ale tato kolem slunka se otáčí, tak Kant dokazuje, že ne poznání se řídí předměty naší zkušenosti, ale tyto naším poznáním.

Přes všecko uznání — tu je omyl. Kant Koperníkem není, pouze Mohamedem, jenž napřed chtěl, aby hora přišla k němu, ale když nechtěla, šel k hoře.

Otázka vždy byla a je, jak vzniká naše poznání: působením objektu na subjekt? A co tedy je objekt — co subjekt? Prosté obrácení à la Koperník má jen smysl ten, že předměty jsou naším výtvorem, že svět je naší představou a jen v naší představě: odkud však ten klam, že ten svět

pokládáme za objektivní, mimo nás existující? V každém případě a vždy, máme-li naše poznání vyložit, musíme tedy vyložit, co znamená rozdíl světa objektivního a subjektivního, čistě subjektivního.

*

Kant má příkrý dualism noetický. O rozdílu smyslův a rozumu nejinak mluví nežli Plato a středověk. De facto však takového rozdílu není, není takového příkrého dualismu. Zde je prvý veliký omyl Kantův.

Mezi poznáním smyslovým a rozumovým není toho naprostého hodnotního rozdílu, jejž podle svých vzorů také Kant činí. Mluvit o nízkosti smyslového počitku a stavět tento proti výsosti procesů rozumových, tak jako Kant to činí, není oprávněno a nemá smyslu. Tu je druhý veliký omyl Kantův.

Odtud pak (a nejde mi o paradox) nekritika Kantovy Kritiky. On tak skálopevně věřil podle staré školy ve vrozené apriorní poznatky a v celou soustavu svého apriorismu, že je to až úžasné.

Kdyby se Kant jen jednou byl sám sebe zeptal, co vlastně rozumí apriorností, kdyby po sobě byl žádal určitou definici toho pojmu — Kritika byla by dopadla jinak a lépe.

*

Konec konců Kantova filosofie není méně skeptickou než Humeova, snad více.

V otázce po poměru subjektu a objektu Hume nevyslovil se pro subjektivism smyslů tak příkře, jak Kant pro subjektivism rozumu. Sám v sobě subjektivism rozumu není méně subjektivismem nežli subjektivism smyslů. Proč zejména byly by

apriorní, subjektivní poznatky jistější nežli neapriorní, třeba stejně subjektivní poznatky smyslové? Proč mám apriorním poznatkům důvěřovat? O to běží. —

Hume popírá, že máme pojmu kausálního: podle toho nevíme a nemůžeme říkat, že naše počitky vznikají působením vnějšího světa; to, co zoveme účinem a příčinou, není než následkem v čase. Dobrá.

Kant Humea vyvrací učením, že pojem kausální máme; avšak připouští, že není ze zkušenosti, nýbrž apriorní. Avšak: apriorní kategorie podle Kanta mají platnost pouze subjektivní, v oboru zjevů (Erscheinung) — odkud vím a jak smím říci, že svět vnější („věci o sobě") na mne působí? Odkud a jak vůbec vím, že nějaký ten objekt mimo mé vědomí skutečně existuje? Vždyť i kategorie příčinnosti, jako všecky ostatní, má platnost jen subjektivní, pro věci vnější, pro věci o sobě neplatí, o nich se vypovídat nesmí. Jak smím tedy říkat, že smysly dávají materiál? Říkám-li to přece, pak tím připouštím, že svět vnější na smysly působí, vím tedy něco a sice něco velmi důležitého o věcech o sobě, ačkoliv o nich, jak Kant chce, ničeho věděti nemohu, právě proto, že apriorní pojem kausality platí prý jen oboru subjektivnímu.

A tak Kant svým aprioristickým subjektivismem skepsi posilnil hodně; skeptický prvek velmi silný je v Kritice v učení, že také naše vědomí je pouhý zjev, nikoli věc sama o sobě — své utopické učení o „Ding an sich" Kant patrně dosledoval do krajnosti. Jestliže vědomí není jisté, jestliže objektivní věci o sobě jsou nedostupny — co vůbec ještě je jisté?

*

Hume byl objektivnější, Kant subjektivnější. Hume zakládal svou filosofii na smyslech, rozumu důvěřuje jen v matematice; Kant důvěřoval především rozumu, ale chtěl důvěřovat také smyslům. Hume byl empirik, Kant racionalista, ale empirism přijal také. Jen že obojí, smysly i rozum hodně subjektivisoval.

Na konec Kant neučinil proti Humeovi vlastně nic jiného, nežli že jeho učení o poznání matematickém rozšířil na poznání všecko — duch sám ze sebe tvoří nejen v matematice, ale také v přírodovědě a metafysice poznatky čisté, a ty jsou všeobecné a nutné. Tak jak v matematice dospívám k pravdám věčným, tak a stejnou tvůrčí silou svého čistého rozumu dospívám k věčným pravdám v přírodovědě, v metafysice, v teologii.

Všecek teoretický i praktický zájem člověka vrcholí v těch třech starých a prastarých otázkách: 1. Co mohu poznat? 2. Co mám dělat? 3. Co smím očekávat? Kritikou čistého rozumu Kant dává odpověď starou, prastarou: „Teologický ideál“, Bůh, je, je nezničitelná duše a ta duše má vůli absolutně svobodnou.

Pravda — a to je v té staré odpovědi nové: tyto idee vytvořil si čistý rozum, a proto, že je vytvořil kriticky, nejsou to jen vybájeniny, jsou to právě idee, regulační idee. Kritika je proti staré metafysice a teologii, co nová chemie je proti alchemii, co astronomie je proti astrologii. Kritika je právě kritikou. Stará naivní víra je ta tam — musíme-li věřit, tedy věřme kriticky. Ba právě svou kritikou, Kant myslí, překonal poznání, aby nabyl místa pro víru.

Kritika čelí staré teologii, ale sama končí teologií. Ovšem — jako ve všem dělaje jemné rozdíly

slovní, vykládá nám Kant i tu, že teoreticky je deista, prakticky že je teista: nestačí mu posavadní důkazy pro jsoucnost Boží a proto je deista, t. j. kritický filosof, jenž čistým rozumem dospívá k poznání, že je nějaká příčina světa: to však nestačí a proto je také teista, t. j. připouští původce světa a toho si představuje podle přirozenosti vlastní duše. Kritika tedy končí teologií, ale teologií přirozenou, rozumovou, nikoli zjevenou.

Kant nazval své století stoletím krásných maličkostí a nicotností, ale zároveň také stoletím „vznešených chimér" — co jiného než kritickým ilusionismem je jeho kritika? — —

*

Kant z kruhu Humem začarovaného nepronikl netoliko v noetice, také v etice jde po jeho stopě a stejně v učení o náboženství.

Své příkré dualistické stanovisko zanáší také do etiky. Žádá, aby naše jednání se spravovalo rozumem, čistým rozumem a nikoli smyslností. Naše mravní vědomí je absolutně jisté a v této své absolutnosti diktuje smyslům a egoismu docela kategoricky: Musíš — můžeš, proto, že musíš! Člověk, člověk jako bytost rozumová, jako „Ding an sich" je absolutně suverénní, je suverénem — svým, t. j. člověka bytosti nerozumné, smyslové, egoistické. Tedy musíš — to je tvoje svatá povinnost.

Také zde, v etice, Kant svým kategorickým imperativem dopouští se svých osudných chyb. A právě zde mohl se od Humea naučiti více. Dobře sice postihl úsilí Humeovo o etiku a jeho snahu, alespoň v etice uniknout skepsi a v tom s Humem souhlasí. Klade proto hlavní důraz na rozum prak-

tický. Ale přichází takto k divným závěrům. Z absolutnosti mravního vědomí vyplývá mu totiž trojí požadavek (postuláty čistého rozumu praktického): svoboda vůle — nesmrtná duše — Bůh.

Není to divný dualism, to rozpolcení čistého rozumu na rozum teoretický a na praktický? V kritice čistého rozumu teoretického dokážeme, že idea Boha je pouze „ilusí" („nezbytnou") platící pouze pro naše poznání (rozumí se, že subjektivní), v kritice čistého rozumu praktického dokážeme, že ta idea Boha je objektivně oprávněna, že Bůh skutečně jest, existuje.

V tomto počínání Kanta je osudná dvojakost a neurčitost a polovičatost. Teoreticky, kriticky dokazuje, že všecky důkazy pro existenci boží jsou nedostatečné a že ta idea jako dvě ostatní idee (duše, světa) jsou pouze „regulačními", nikoli „konstitutivními" principy, anebo prostě po česku: rozum nemůže dokázat existenci boží, ba dokazuje, že ta idea nemá při mém badání žádné objektivní platnosti, jsouc nanejvýše ideou metodologickou, napomáhající naše poznatky ucelit a sjednotit — to tedy platí pro *teorii*, zároveň však platí *prakticky*, že ten Bůh je a být musí a že ovšem má platnost objektivní jakožto ideální bytost mimo mne a nade mnou, jejížto přikázání musím plnit.

Nepřipomíná vám to onoho dobráka faráře, jenž svým ovečkám zatopil horoucím peklem a věčnými mukami, jenž však, když dojaté stádo dalo se do pláče a dostalo strach, je těšil: jářku, nic si z toho nedělejte, není to tak zlé, a kdo ví, je-li to tak pravda... Jen si dobře představte, co to je: já „prakticky" věřím a vím, že je nekonečně ideální

Bůh, jenž všecek ten svět stvořil a k určitým cílům řídí, ale já tohoto poznání nesmím užívat, když ten jeho svět studuji „teoreticky“. Je taková metoda vůbec možná?

*

Kantovi i v etice vadí noetický dualism. Jak není toho absolutního rozdílu mezi smysly a rozumem po stránce intelektuální, tak ho není po stránce praktické, etické. Neběží pouze o rozum a smysly, člověk má také city a chtění — kde stojí psáno, že všecky city jsou neoprávněné, kde stojí psáno, že třeba i city smyslové jsou neoprávněné všecky? Na citovou stránku duchovního života Kant úplně zapomněl, přes to, že v psychologii sám a právem se přidal k novému tenkrát učení, podle něhož cit se uznával vedle chtění a rozumu za mohutnost zvláštní a samostatnou. Hume v etice drží se citu a tudíž de facto citem překonává skepsi vlastního rozumu. Kant mohl z této jiskry roznítiti veliký a teplý plamen, ale neučinil toho, utkvěv na racionalismu starého dogmatismu. Kant jak rozpoltil smysly a rozum, tak rozťal také cit a rozum — není rozumu bez citu a není citu bez rozumu.

Kant obrátil Humeův kožich na ruby. Hume ušil si proti slotám osvětářské doby zimník z pevné látky; látka byla tuhá, hrubá, ale to bylo jen z venčí, pod svrškem měl kožíšek a ten zahříval, nedosti ale zahříval. Kant oblékl si Humeův kožich — bylo mu v něm zima. Obrátil ho na ruby a nosil jej jak naši Slováci někdy nosívají kožich v létě. Ale to právě je v létě.

*

Náboženství Kant pojímá deisticky — „v mezích pouhého (ne už: čistého!) rozumu“. Mravnosť je mu náboženstvím — pravá zbožnost spočívá v pojímání našich mravních povinností jakožto příkazů božských. Kategorický imperativ stává se imperativem božským.

V ostatním učení o náboženství a speciálně v posuzování náboženství positivního Kant v celku souhlasí s Humem. Vidí v posavadním positivním náboženství pokus o náboženství pravé; ale odsuzuje náboženství „statuární“, obřadnictví a všeliké kněžourství, neméně ostře a důsledně než Hume.

V tom u Goethea jako u Kanta je onen silný racionalism, ta víra v naprostou moc a všemohoucnost rozumu — Kant věřil v rozum přímo čistý. To byl rozumový extrakt, rozumový elixír — ne životní. Proto také revoluce končila fiaskem, a končil fiaskem titanský racionalism. Kategorický imperativ ho nezachránil.

Racionalism příliš zapomínal na srdce, na cit. Racionalisté nemohli o sobě říci ani tolik, co o sobě řekl Kantův odpůrce Jacobi, že je pohan rozumem, srdcem křesťan. Kanta ani pilné studium Rousseaua v racionalismu nezviklalo. Hume byl opatrnější.

Ale dobrou stránku tento racionalism Kantův měl: jeho etický rigorism byl dobrou školou v době voltaireovské frivolnosti a neméně dobrý byl proti vzmáhajícímu se sentimentalismu, v nějž s Rousseauem upadali ti, kdo citu dávali přednost před rozumem. Dokonce v době pozdější kategorický imperativ je vítaným protijedem proti romantickému mysticismu.

*„Moderní člověk a náboženství“, Naše Doba, IV., 1896—97.*

## JOHANN GOTTFRIED HERDER.

(1744—1803.)

Herder, tak jako Kant, Rousseauem byl rozvířen a stržen do filosofie politické — zenáhla, poznav Francii na vlastní oči, se uklidnil; k tomu nalezl korrektiv v Humeovi. (Alespoň už 1767 říká Kantovi, že Hume je: „im eigentlichsten Verstande ein Philosoph menschlicher Gesellschaft".*) Rousseau žil více potřebám dne, Herder filosofoval o historii. Je Němcům tím, čím Italům Vico.

V Herderovi vidíme především nadšeného hlasatele idee humanitní. Idea ta v XVIII. věku obecně byla přijímána. S reformací a renaissancí se vyvinula a čerpala svůj hlavní obsah z klassicismu (humanism) a deistického pojímání křesťanství (humanita). Herder idei této dal výraz klasický. Humanita byla mu cílem historického vývoje člověčenstva — státi se člověkem bylo mu ideálem jednotlivce, národů a tudíž člověčenstva celého. Humanita byla Herderovi náboženstvím, byla mu ideálem křesťanství čistého — ba byla mu téměř Bohem, tak se všecek zapomínal v nazírání na hlubokou minulost a dalekou budoucnost — v historii viděl plány a lásku Prozřetelnosti. Humanity dodělával se Herder vzděláním a osvícením; byl také racionalista, ale bránil se „papírové kultuře osvětářů".

V historii Herder viděl nepřetržitý pokrok zdokonalování; člověčenstvo v historii tvoří jeden souvislý celek, věřil, že „prvá myšlenka v lidské duši

*) „v nejvlastnějším rozumu filosof lidské společnosti".

prvé souvisí s poslední myšlenkou v duši lidské poslední“. Věřil, že filosofie má být vedena historií a historie oživována filosofií. Tento živý organism složen je z jednotlivých národů: národ po národě v dané době nejplněji dává výraz člověckosti, národ je orgánem člověčenstva. Jeho očekávání, že nastane a nastává doba pro národ slovanský (ruský), udělalo Herdera Slovanům tak sympatickým. I nám se stal učitelem. Národ Herder staví nad stát — vida v státě útvar umělý, mechanický; nerozpakoval se (ovšem v teorii) rozbíjet svou vlastní pruskou vlast na menší celky — patrně Rousseauem se naučil cenit státy malé. Ale Herder se v člověčenstvu neztratil, našel se v národě vlastním, třebaže docela nezištně a bez předsudků uznával národy a doby cizí. On, protestant, brání střední věk proti těm, kdo v něm viděli jen barbarství. („So wird an ihm zum ersten Male offenbar, wie die stärkste Innigkeit nationaler Empfindung allein aus dem Gefühle für die Menschheit hervorgehen kann.“ Kühnemann. Herders Leben.)*)

Herder hledal ducha, hledal duši národa vlastního a národů cizích. Národní píseň duši tu mu odhalovala — ale postřehoval ji také v pravých básnících umělých — Shakespeare, Goethe byli mu národními. Národní byla mu bible — dovedl vycítit poesii národních tužeb náboženských.

Poesie, filosofie a dějiny, tento „svatý trojúhelník“ zjevuje Herderovi ducha národů a tím člověčenstva. Jak Vico z práva dovedl vyvážit ducha

*) „Tak se na něm stává po prvé zjevným, jak nejsilnější vroucnost národního cítění může vycházet toliko z citu pro lidstvo“. Kühnemann: Herderův život.

Římanů a jak ve vývoji práva viděl vývoj ducha lidského všeho, tak Herder národy a člověčenstvo zřel v poesii. Poesie je mateřský jazyk člověčenstva — mohl říci se svým přítelem Hammanem. S poesií zároveň studoval jazyk a vývojem jeho odhadoval vývoj historický vůbec.

V názorech Herderových, není pochybností, je dost neurčitosti a tudíž není divu, že nestačily Kantovi.

*„Moderní člověk a náboženství.“ Naše Doba, IV., 1896—97.*

*

Humanita Herderovi je cílem historického vývoje, jest úsilí přirozeného náboženství. Humanita je ideál filosofie, jako stav milosti je touha positivního náboženství. Humanita — je čistá lidskost, prýštící z čistého rozumu, humanitou vystižen má býti čistý člověk, člověk přirozený. „Humanita je cíl (dějinného vývoje) a je zároveň náboženství člověka,“ Herder říká. Humanita je přirozené náboženství, humanita vede nad křesťanství v positivních církvích dané. Humanita je cíl křesťanství čistého, neposkvrněného, křesťanství, jaké bude, ale není a ještě nebylo. Humanita tedy jedním slovem je učení náboženství přirozeného, jest učení deismu. Herder důsledně, když jednou chválil osvětnictví císaře Josefa II., káral ho za to, že v Čechách pronásledoval deisty.*) Svou „čistou člověckostí“ Kollár podle Herdera pokračuje na dráze německé a anglické filosofie.

*„Jana Kollára slovenská vzájemnost.“ Naše Doba, I., 1893—94.*

---

*) Briefe zur Beförderung der Humanität (Listy k povznesení humanity), prvá sbírka, list desátý. — P. aut.

# JOHANN WOLFGANG GOETHE.

(1749—1832.)

Faust už dávno a obecně platí za typického představitele moderního titanismu.

Faust také stůně nemocí století, nemocí Mussetova Dítěte století, ale nemoc je v stadiu pokročilejším. Pacient má také jinou, silnější konstituci, proto symptomy poskytují obraz jiný. V podstatě ovšem, jak řečeno, nemoc je táž: rozdvojenost a rozpolcenost duše, boj ducha s hmotou, útěk před minulostí do neznámé budoucnosti, úsilí, alespoň plány života nového. Kdežto však Octave a Rolla žijí a umírají citem, Faust je filosof a metafysik, jemuž rozum i v nejprudší horečce zachovává dost nervní síly. Dítě století zoufá hned v mládí a dává si smrt. Faust dožil se vysokého stáří a klidně skonává při užitečné práci.

Titan francouzský svůj boj vede prudce, útočně, slepě, titan německý útočí na základě velikého promyšleného plánu; Rolla padá v plném běhu, Faust zůstává nezklácen a jeho četní spolubojovníci volají: vítězství ... Vítězství — nad kým? A jak zvítězil Faust v tomto boji o Boha a s Bohem? ... „Dvě duše jsou v mé hrudi, jedna se chce odtrhnout od druhé; jedna se drží úporně všemi smysly světa v drsné rozkoši lásky, druhá se násilně zdvihá, z prachu k oblastem vyšších tuch." Tedy rozdvojenost jak u Musseta: týž rozpor těla a duše, lásky smyslné a ideální, světa a ducha; jen že u Goethe rozpolcenost více tkví v rozumu nežli v srdci. Faust mnohem více a hned na počátku své dráhy všecku spokojenost a štěstí hledal ve vědě a filosofii, ale nenachází jich; čím poznává více, tím silněji nabývá

přesvědčení, že poznává málo, konec konců nic. Všecky filosofie vede na konec k omrzelosti s životem a sebevraždě. Kam Rolla z přesycenosti smyslů, Faust dospěl z přeplnění mozku.

Faust zanechává filosofie a vrhá se do života — avšak i na této dráze dostává se k témuž konci. „O kéž bych se byl nikdy nenarodil!" zoufá si v žaláři Markétčině.

Vědění a jen vědění končí poznáním, že had v ráji lhal, řka, že budeme jako Bůh.

Toto fiasko faustovskému nadčlověku vnucuje se záhy a se vší hrůzou zklamané hrdosti a titanské vzpoury.

Jakoby sám udiven volá na smělce duch zemní, před nímž titan doznává svou nicotnost. Nezbývá než jed. Vzpomínka na víru v dětství, oživená v posledním okamžiku zvony velikonočními, probouzí v něm elementární pudy životní; Faust jim povoluje, avšak konec je týž — zoufání.

Slasti a uspokojení neposkytují tedy ani filosofie, ani láska, ani rozum, ani smyslové. Mussetovi skepse zničila víru a tím život, Faust skeptickou mnohovědností ztrácí víru a s ní lásku k životu, ale ztrácí jí také toho života užíváním.

Faustův vývoj je mnohem komplikovanější než Rollův a Octavův. Vidíme ve „Faustovi" trojí stadium vývoje. Faust, když zoufal nad filosofií, vrhá se v život a lásku, ale z života lásky utíká se konečně v život činu. Rolla gordický uzel rozstřelil, Faust jej rozvazuje. Je hrdější než Rolla, energičtější.

*

Bilance prvního dílu „Fausta" dá se shrnout v úsudek, že vědění pro vědění, vědění příliš teoretické, slovíčkářské, vědění nekotvící v zdravých po-

třebách životních je veliké absurdum a svými účinky nutně protiživotní. Avšak i ten tak slavený život je proti životu, jestliže jej pojímáme jako Faust.

Zastavme se hned při tomto problémě, při tragédii Markétčině — se scholastikou budeme pak brzy hotovi.

Život! Život pojímaný a žitý tak jednostranně musí končit fiaskem stejným, jak jednostranná filosofie. Faust hřeší proti životu, že jej vyčerpává láskou svou láskou. A v lásce Faust je tam, kde Rolla, a proto přichází k stejným koncům, třebaže neklesl tak hluboko, jako jeho pařížský blíženec.

Faust neklesl tak hluboko —? Či není Markétka bytostí ideální, kdežto Rolla se ničí láskou prodejnou?

Ta nešťastná, ideální Markétka! „... Nejčistější a nejkrásnější z žen a panen," čteme ještě v modernějším díle o Goetheovi. V pravdě ideálního na Markétce není nic. Naopak, mnoho neideálního. Všecko! Kdo v Markétce vidí ženu ideální, s tím ovšem přít se nebudu. Ale očekával bych alespoň tu námitku, že Goethe Markétku schválně tak kreslil, aby svou thesi o neúkojnosti lásky demonstroval.

Odpověď k takové námitce, obávám se, nebude se líbit. Neboť zní, že Goethe v Markétce podal, co vůbec o ženě říci dovedl, anebo přímo řečeno: Goethe o ženě nic lepšího podat nedovedl.

Goethovy postavy ženské všecky jsou Markétkami. Ze studia Goethea odnáším si přesvědčení, že jediná Ottilie ve „Wahlverwandtschaften" svou hlubokou láskou a vznešenou obětivostí je náběh k ženě pravé. Skoro všecky ostatní ženské postavy jsou loutkami. Goethe vidí krásu ženskou jen v těle a láska je mu jen spojením těl, o zasnoubení, o manželství duší nemá ponětí.

Goethe nemá ještě ponětí o ženě samostatné, nemá ponětí o lásce a manželství dvou bytostí milujících, ale také spolu myslících a pracujících. Už energická, samostatná, myslící Mme de Staël se mu nelíbila, vlastně dostal z ní strach a před ní utekl — titanský nadčlověk snese jen ženského podčlověka, vždyť právě tím cítí se nadčlověkem nejživěji. Že by také žena chtěla být nadčlověkem a dokonce titanem — této myšlenky Goethe z klassické mytologie nevyvážil, ačkoli mu právě řecká mytologie tuto ideu vnuknout mohla.

Ženský typ Goetheův odpovídá ideálům časové buržoasie německé. Německá žena („Hausfrau") vždy může být jista, že se do srdce svého muže dostane nejbezpečněji žaludkem; nad tento ideál žena německá teprve v době nejnovější počíná vynikat. (Ostatně my v tomto punktu jsme přímo nadněmci.) Na druhé straně Goethe o ženě soudí tak, jako milovníci à la minute všichni.

Láska s Markétkou končí obyčejnou historií. Faust ještě nepotřeboval kuchařky, a tak celý poměr obou milenců vyčerpává se několika filosofickými frázemi a končí brutální donjuanerií.

Že Faust neklesl tak hluboko jako Rolla? Snad hloub — není nelidštější?...

„Faust" je evangeliem egoismu. A poměr k Markétce tento egoism neúprosně nám odhaluje.

Jen si text pozorně přečtěte a zejména všimněte si smlouvy Faustovy s Mefistem: a právě tato smlouva dává nám klíč k celému Faustovi a dává také tragédii s Markétkou pravý smysl — hrozný smysl.

Faust svou smlouvu s Mefistem dělá docela vědomě a není o jejím dosahu v pochybnostech. Seznav Markétku, své filosofie nezapomněl, nestal se rous-

seauovským dítětem přírody — oddávaje se životu, svého rozumu nezničil, pouze jej utlumil, utlumil jej na zkoušku. Faust, jak experimentoval ve své laboratoři, tak experimentuje v životě a s životem samým.

Faust nedovede se tak otupit jako Rolla, Faust v lásce není tak pasivní, ale také již nedovede být naivním. Faust a priori věří také ve skutečnou lásku — Markétka mu není než jeden z experimentův, povolit citu a smyslnosti při chladném, jasném rozumu.

Faust je typ egoismu docela uvědomělého, egoismu rozumového, filosofického. Egoismu hrozného.

*

Faustovský nadčlověk je skutečně nečlověk.

Faust Mefista překonává jen rozumem a jen rozumem — lásce v celém Faustovi místa není žádného.

Faust ovšem ví a cítí, že rozum holý ho nespasí a na konec obrací se proto ke svým bližním. Ale jak! Četli jsme, že chce svým já obejmout celé člověčenstvo, avšak to není objetí lásky, ale filosofické hrdosti. Jak ke svému bližnímu cítí, vidíme ve druhém díle pořád: ke dvoru císařskému dostal se velmi brzy a věděl ve všeličems rady a pomoci: ale konečně chce být — vladařem sám. Potřebuje bližní, ale aby nad nimi panoval. Nadčlověk zůstává si důsledným až do konce.

A byl by vladařem zcela podle starého režimu aristokratického — absolutistou a ovšem augurem, tajícím před svým lidem své (domnělé bohorovné) plány. Faust je despota — slovy Nietzscheovými: eine Herrennatur.

Docela v duchu osvíceného absolutismu XVIII. věku. Jen si všimněte těch různých potentátů a po-

tentátek, jež Goethe nejen ve Faustovi, ale i ve svých ostatních dílech a stále líčí: aristokratičtí darmošlapové, více nic. Naproti tomu, jaký rozdíl reků Tolstého a Dostojevského, hledajících lid, aby proň pracovali a jeho lásku si zasloužili! Faust o lidu ani neví. V žádném z jeho četných děl nenalézáme člověka chudého a jeho života.

Faustovi běží pořád jen o činnost, o energii, účiny a účely jsou mu vedlejší; praví dokonce: „Čin je všechno — sláva nic," a tuto svou neklidnou úsilnost charakterisuje slovy: „Cítím sílu k smělé píli."

Proto titansky chce zemi urvat moři — že by mohl pracovat na zemi staré, ani ho nenapadá.

Faust je romantik činu. Goethe jednou napsal, že se mu protiví smrt na domácím loži („Hausvatertod") — tím slovem vystižen je Faust všecek. Také Dostojevský jednou mluví proti německým „faterům," a není pochybnosti, že Goethe postihl ten zvláštní, úzký a mizerný, šosácký, kramářský egoism rodinný, skrývající se pod počestnou maskou „rodinného štěstí", a t. p. morálními hesly, jenž však konec konců není než chladný kalkul. Avšak Faust rozbíjí pouze formu — u věci stojí na stanovisku témž, hoví egoismu jen jinými prostředky, ale nepřekonává ho.

Uvažujme, jak se Goethe ve Faustovi celým svým názorem na svět postavil vůči filosofickému a náboženskému problému své doby. Jádro tohoto problému Goethe sám vystihl těmito pěknými slovy. „Vlastní, jediné a nejhlubší thema dějin světových a lidských, jemuž všecka ostatní jsou podřízena, zůstává konflikt víry a nevěry"... kde tedy stojí Goethe v tomto světovém boji, kde je jeho místo a na čí straně? Na straně víry? A jaké?...

Goethe celým svým názorem na svět je v podstatě člověkem XVIII. století. Ve svém myšlení a cítění Goethe nad XVIII. století a jeho problémy a — chyby nevynikl. Goethe je méně originální, než by se na prvý pohled myslilo. Jsem přesvědčen, že to platí také o poetovi. Mužové jako *Lessing* a *Herder* neprávem Goethem bývají zastiňováni. Pravda, tak vypravovat, jako Goethe, umí málokdo, a jeho bezprostřední lyrickost je také dar veliký a zvláštní.

Goethe ve II. části svého Fausta na místě, aby nás vedl vpřed, vrací nás do staré minulosti klasické. Pokud by tím bylo jen řečeno, že Goethe je klasik v umění, nebylo by to divného nic. Avšak divné je to, že přece stojí o řešení problému nejen uměleckého, ale životního a časového, a k tomu návrat do Hellady nestačí. Po stránce umělecké, jak řečeno, je to pro dobu Winckelmannovu, Lessingovu, Voltairovu a j. velmi pochopitelné, ale jaký význam to má mít širší?

Samo sebou se rozumí, že návrat do Hellady je fakticky nemožný. To jest: člověk v XVIII. století nemůže si již osvojit všecko myšlení a cítění Řeků.

Humanism Goethův je nepoměrně více estetický než etický. Toto podřízení etiky estetice, toto slučování společenského blahomravu s krásnem dobře se hodí do salonů upadající šlechty a rostoucí buržoasie; maloměšťácký dvůr výmarský byl přímo konkrétní syntesí těchto dvou prvků. Avšak správná tato syntese nebyla a nebyla tím, co lidé XVIII. věku hledali v revoluci, co hledali po revoluci.

Upozorňuji: nemluvím proti tomu, že Goethe na umění a jeho význam pro život kladl důraz a důraz tak veliký, povyšuje je na roveň vědě a filosofii; nesouhlasím s tím, že z umění, abych tak řekl stručně,

dělá náboženství. Je to, pravda, časové, je to jedna z charakteristických pokusů člověka novodobého. ale je to pokus pochybený přece.

*

Faust-Goethe je racionalista, to jest: věří v rozum a jeho všemohoucnost, chtěl by pochopit život celý. Avšak Faust, třebaže stojí na výši své doby, nemůže se ještě zhostit scholastiky. Faust to ví a cítí a právě proto je mu tato terčem stálého posměchu Z homuncula, třebaže jej staví na pranýř, má přece jen jakousi radost.

Faust není ještě prodchnut vědeckým duchem moderním. Má ještě velikou zálibu v scholastické mysteriósnosti. Deklamuje sice proti antropomorfismu a chce přestat na positivismu, ale poesie a zejména forma dramatická ten antropomorfism mu přespříliš usnadňuje. Goethe má proto teorii; v průpovědích v prose má větu: „Pověra je poesie života; proto básníkovi neškodí býti pověrčivým." A tak Faust pln je mysterií pohanských i křesťanských, má dost mystiky a pověry. Snaží se ovšem, aby všecky ty čáry a čarodějnice, ti duchové a poloduchové, všecka ta mytologie pohanská a křesťanská rozumu se příčila co nejméně.

Magie má ovšem nejen význam rozumový, ale také etický. Je totiž zároveň nepřirozeností mravní — nástrojem egoismu.

*

Faust Goetheův je protestant. Nemíním tím jen to, že se v otázkách lásky chová docela jinak než katolický Octave nebo Rolla. Jistě není tak nervosně rozdrážděn, ideál asketický ho již netrápí a vůbec je pohlavně přirozenější, třebaže někdy snad hrubší. (Mefisto je až cynický.) Také Goethe má některé

básně opěvující smyslnost dosti „pohansky“, ale celkem se dovedl vždy opanovat. Možná, že také z egoismu.

Protestantskou je celá idea faustovská a zejména to, že spoléhá úplně na sebe. Ve Faustovi je kus cromwellovského independenta; nebojí se ani ďábla a prosekává se až k trůnu Nejvyššího — filosofií bez modlitby; modlitba je mu jen hrůza z nepronikпutelných tajností. Faust katolický při všem odboji cítí se slabším, spoléhá na milost, anebo si zoufá.

Že si Goethe vypůjčuje katolickou drapérii, nevadí. Mnohým protestantům od počátku vlastní kult nestačí; a zejména druhá část „Fausta“ psána je v době silného hnutí romantického, jímž katolicism i od protestantů byl restaurován — Goethe, jako ve všem, i zde podléhá mocným vlivům časovým.

Protestantism jeví se také ve formě a způsobu revoluce faustovské. Němci odbyli si svou revoluci s reformací; proto v XVIII. věku jsou již klidnější a tudíž i poměrně konservativnější než radikální Francouzové. Ti ediktem Nanteským reformaci potlačili a proto dožili se encyklopedistů a Jakobínů. Německá revoluce byla v 18. věku již více literární, filosofická a teologická, méně politická; a politická revoluce byla již mírnější. Protestant již věří více v reformy než v revoluce. („Ohne Rast, aber ohne Hast“). Také Faust provádí svou revoluci filosoficky; je také mnohem positivnější než jeho dvojenec francouzský. Nezavrhuje staré všecko, ale spojuje to s novým. Tuto syntesi snaží se provést positivně, negace čirá, dokonce negace zoufalá ho již neláká. V politice také rád přimyká se k danému. Tak silný je tento konservatism revolučního Fausta, že stává se v tom onom až reakčním. Revoluce francouzská spokojovala se namnoze jen politickým vnějškem;

revoluce faustovská sahá hloub a na samé základy. Proto vnějšek mu nevadí, alespoň jej tak nerozčiluje. Tvůrce Fausta nudil se na dvoře vévodském jistě dost, ale snášel to přece; a také Faust nezapomínal makrobiotiky a soudíc podle vysokého stáří staral se o dobré trávení. Goethe alespoň kuchyní vždy věnoval dostatek svých myšlenek.

*

„Faust" a idea faustovská pronásledovala mne dlouho a dlouho. Již na škamně školské učil jsem se „Fausta" nazpamět, ale cítil jsem brzy, že se jím nemohu rozehřát vřele a cele. Na Goetheovi vypozoroval jsem si mnoho a právě jeho „Faustem" jsem se tužil. Léta a léta zrály tyto studie, léta a léta srovnával jsem všecky faustovské výtvory světové literatury a snažil se, pochopit je z celkového vývoje kulturního. Dnes o „Faustovi" a Goethovi v pochybnostech nejsem.

Není v něm dosti jednoty. Goethe je spinozistou, ale zároveň ve Faustovi podává přímo evangelium dualismu a dualismu nepřirozeného. Horuje někdy starou metafysikou, ale zároveň nutí se zase do kantovského kriticismu a empirismu. Tento empirism pojímaný často v duchu moderního positivismu a realismu spojuje zase s podivným gnostickým mysticismem a scholasticismem. Spinozista a Kantovec zároveň pro sebe reklamuje křesťanství; je protestant, ale nalézá dosti záliby v katolickém romantismu; je křesťan, ale zároveň klasik-pohan a humanista . . .

Není pochybnosti — všecky tyto prvky sloučeny jsou silnou osobností. Ale nevidím, že by synthese byla dosti kritickou, věcně jednotnou a harmonickou — jen osoba dává jí jednotu a skutečnou

harmonii nahrazuje bohatá a mocná fantasie básníkova. Goethe je obr diletantismu. To vidět na „Faustovi“: nevadí, že ideu Faustovu přejal téměř hotovu, ale důležité je, že na „Faustovi“ pracoval celý život, nemoha se dotvořit žádoucí jednoty. Neběží tu ovšem jen o jednotu literární a jednotlivé rozpory, jaké se jeví v obou dílech a v jejich různých plánech; běží tu o samy základy noetické a filosofické. A v tom smysle shrnuji svůj soud o Goethovi řka, že je diletant. Obr diletantismu. Diletantism Goethův je nejlepší doklad, že skepse nepřekonal.

Etickým ideálem Goethovým zůstává člověk světský. Je to diletantismu stránka praktická. V obojím jeví se jakási nehloubka. Skutečně je mně Goethe nejživějším poučením, jak ohromný rozum a genius, účastnící se duchovního boje více generací, přestávat může na nerozřešení svých životních záhad. Že to vždy upřímně ukazuje, je jeho velikost největší.

Problém faustovský je mně příliš vážný, abych si Goetheova „Fausta“ neanalysoval co nejpečlivěji.

Goethe v boji víry a nevěry proti skepsi staví svou velikou syntesi umělecko-filosoficko-náboženskou. Je to synthese veliká, zahrnuje obory a člověka celého.

Charakteristické je na této synthesi především převládání prvku estetického nad etickým. Co do stránky materiální, etika faustovská je v podstatě egoismem. Egoismem aristokratickým. Lidstvo (tak to čteme u Eckermanna napořád) je společností hlupcův a bláznů, materiálem mužů vynikajících. Láska je redukována na lásku pohlavní, smyslnou. Goethe v celé své tvorbě nemá dětí (co vypravuje o dětství vlastním, na úsudku nemění ničeho) — a přece tolik slov o lásce! Jak možno milovat a nemilovat maličkých? —

Tak jak estetika neorganicky převažuje etiku, tak Goethe náboženství přespříliš nahrazuje metafysikou. A ta metafysika má nepoměrně silný prvek scholastický. V intelektu samém je nepřekonaný rozpor mezi vědou a mytem, vírou a pověrou, magií a filosofií. Goethe z vědy a filosofie utíká se k pověře jako Musset, jako Comte a romantikové. Faust je racionálnější než Rolla, Faust je protestant, ale tím více u něho cítíme ten rozpor rozumu a fantasie, přítomnosti a minulosti.

Náboženství Goethe pojímá i racionalisticky i romanticky. Vidí v náboženství metafysiku, ale vidí v něm také cit. Usmířeny a usjednoceny oba tyto principy u Goethe nejsou. Církev přes její panovačnost a nedokonalost Goethe akceptuje jako vůdkyni slabých a nedokonalých. Příliš často náboženství nahrazeno je uměním. Silný umělecký prvek je v Goethově lásce k přírodě; touto láskou jeho náboženství stává se netoliko pantheistickým, ale je po výtce přírodnickým. Goethe uniká tímto naturismem subjektivismu, ale ztrácí tím v náboženství ráz etický. Celá etika Goethova je přírodnickou — síly přírodní a přirozené jsou mu mravními. Křesťanství a pohanství je proti sobě v ostré protivě.

Faust je pravý titan, je nadčlověk. Ale boje svého nedobojoval. Přes všecku svou sílu nezvítězil. Faustovi hoří hlava, ale srdce zůstalo příliš chladné. Jako Comte, Goethe stál mnohem více o nová učení než o nový život. Je titan rozumu, ale slaboch srdcem. Divné sloučení revoluční filosofie a reakčního života.

Goethe je silný, velmi silný, ale Shakespeare byl už dále, mnohem dále.

*„Moderní člověk a náboženství.“ Naše Doba, V., 1897—98.*

## AUGUSTE COMTE.

(1798—1857.)

Jako Kant tak i Comte navazuje na Humea, ale ovšem docela jinak. Comte akceptuje Humeovu teorii, že příčinného svazku poznat nelze, ale nerozčiluje ho to: nepoznáváme — nepoznáváme, poznat nepotřebujeme! To je v několika slovích všecek positivism.

Positivism vzdává se poznání jakýchkoli příčin, ať už se zvou prvými, posledními nebo účelnými — stačí pozorovat jevy, fenomeny; pozorování jevů vede přirozeně k postřehování jistých pravidelností, t. zv. zákonů, a to zákonů v celku jen dvojích, totiž podoby nebo posloupnosti. Jevy tedy svázány jsou, nikoli však kausálně, nýbrž těmi zákony více méně všeobecnými — poznávání těchto zákonů je pravým předmětem vědy a filosofie. Jak od faktů postupujeme k zákonům, tak od zákonů méně všeobecných postupujeme k zákonům všeobecnějším; a právě v tom spočívá pokrok myšlení a poznání, že se počet zákonů pořád menší, až snad zákonem jedním, nejvšeobecnějším, vystihneme všecku plnost života a světa.

Comte akceptuje také Humeův výklad náboženství jakožto antropomorfismu. Výkladu toho totiž potřebuje k vysvětlení faktu, proč positivistické nazírání na svět zavládlo a zavládá teprve v době nejnovější, neboť je patrno, že do té doby věda a filosofie příčin hledaly. Jak tedy vyložiti, že lidé teprve v době pozdější dostali se k positivismu, nedbajícímu svazku a výkladu světa příčinného?

Pro to Comte má vysvětlení historické, ukazuje, že se positivism teprve časem a docela přirozeně vyvinul z antropomorfismu. Již Hume ukazoval, že monoteism se vyvinul z polyteismu; Comte myšlenku Humeovu přijal a rozvedl v t. zv. zákon tří stadií, podle něhož duch lidský vyvíjel se napřed stadiem teologickým a metafysickým, nežli se dovinul do stadia positivistického, moderního.

Podle Comtea každý pojem, každá věda a duch lidský vůbec byl na počátku teologický. Člověk na tomto prvém stadiu svého historického vývoje věřil v příčiny věcí a jevů a příčiny ty antropomorfisoval — člověk prvotní věřil v bohy a v Boha. Odsud tedy stadium teologické. Stadium to samo zase trvá dlouho a proto rozpadá se na podstadia: člověk původně byl fetišistou, potom polyteistou a konečně monoteistou.

Fetišism je bezděčná sklonnost primitivního člověka, pojímat všecka tělesa vnějšího světa, přirozená i umělá, jako oživená; život jim připisovaný pojímá se podle analogie života našeho.

Rozvojem a zesílením rozumu (pozorováním, poznáváním, abstrahováním) člověk započal generalisovat, výklad světa se zjednodušil — z fetišismu vyvinul se polyteism, konečně z polyteismu dalším pokrokem rozumu vyvinul se monoteism. A stejně se dále vyvíjí nazírání metafysické, jež je vlastně jen nuancí teologického a přechodem k definitivnímu positivnímu názoru na svět.

Podle Comtea fetišism je nejčistší typ teologického myšlení, ale polyteism je přes to stadiem nejsilnějšího a vpravdě náboženského ducha: je to víra naivní a přímá, nerušená metafysickými a positivistickými názory, hoví úplně fantasii a citu, množství bohů uspokojuje i rozum i cit dokonale. Monoteista

již nedovede být tak naivně zbožný: monoteism sice vede k fanatismu, protože je výlučný, ale není proto stadium teologičtější, naopak je teologicky slabší, rušený názory metafysickými a již i positivistickými.

Čtenáři nebude nesnadno vniknouti v tyto ideje, představí-li si, jak Comte na jednotlivá stadia rozděluje historii. Fetišism je a byl u národů docela primitivních; polyteism vidíme u národů klasických, Egypťanů, Řeků a Římanů. Monoteism je v podstatě středověký katolicism pod vedením papežství; Comte vede jej až do století XII., od století XIII. počíná se, pod duchovní vládou scholastiky, stadium metafysické. Toto stadium metafysické dozrává v století XVI. a trvá až do revoluce, po revoluci nastává poslední údobí, údobí positivistické. Stadium metafysické Comte má velmi nerad, třebaže bylo potřebné, aby člověčenstvo převedlo z monoteismu do positivismu; klade proto středověk katolický nad metafysický protestantism (XVI. — polovice XVII. století) a nad metafysický deism (od poloviny XVII. století do revoluce), jehož poslední fasi tvoří revoluce. Positivism je povolán reorganisovat porevoluční společnost a odstranit definitivně intelektuální a mravní anarchii, která přechodním stavem abstraktní metafysiky, protestantismu, deismu a revoluce zavládla.

*

U Comtea je všecko jako na šňůrce — ovšem, vždyť podává nám jen filosofii dějin a žádnou noetiku a ani v partiích, kde podává výtah z jednotlivých věd své hierarchie, není zvláštních obtíží. A té hierarchii je také netěžko rozumět: positivism začíná v matematice a zavládá pak postupně v ostat-

ních hlavních a základních vědách (matematika — astronomie — fysika — chemie — biologie — sociologie) tak, že na př. v matematice lidé již myslili positivisticky, v astronomii a ostatních vědách ještě metafysicky nebo dokonce ještě teologicky. Tak historický význam hierarchie věd Comteovi slouží k tomu, doplnit a zpodrobnit zákon tří stadií.

To všechno poslouchá se velmi pěkně a na první pohled se to líbí. Avšak Hume a Kant nefilosofovali nadarmo, a tak se také na positivism musíme podívat — kriticky. A pak se to s positivismem hatí.

Nevěřím v Humeova psa. A o to běží. Hume se snažil dokázat, že nemáme kausálního pojmu. Comte důkaz přijímá přes odpor, který se proti němu ve filosofii zdvihl. Nerevidoval celého toho filosofického procesu, abych tak řekl, ale prostě prohlásil, že moderní člověk XIX. století je positivista, jenž o poznání příčin nestojí a — basta. A zatím ten moderní člověk o poznání to právě tak stojí, jako jeho moderní předchůdci, a bude o ně stát věky věků. Zakázat se lidské bažení po příčinách nedá. A to Comte učinil. Comteova soustava filosofická je docela pěkná, ale až na tento základ, nezáklad — je bez noetiky, bez kritiky.

Comte je noeticky skutečně docela naivní. Jen si pročtěte, jak neurčitě a nepřesně mluví o poznávání příčin; dejte pozor na terminologii a uvidíte, jak se Comte v samých základech hojí slovy.

Poznat bez velikého namáhání, v čem tkví noetický omyl Comteův, resp. jeho nekritickost. Posuzuje noetickou záhadu pouze s biologického a historického hlediska, tedy čistě objektivně, netáže se po jistotě a hodnověrnosti, jevící se subjektivně, a tudíž také procesu poznávacího psychologicky neanalysuje. To sice odpovídá jeho nesprávnému

mínění, že psychologie není samostatnou a přesnou vědou (Comteovi psychologie je pouze částí biologie), ale správné to není. Odsud věta, že každý organism závislý je na okolí a že všecky organické projevy závisly jsou na přírodě organismu (navzájem závislého na okolí) a odsud nekritický názor, že tímto poznáním rozšířeno a opraveno je Kantovo dílo hodné „věčného obdivu". Zatím přece musí být jasno, že Kantova kritika, třeba nebrala ohledu na vývoj historický, i s Comteova hlediska je oprávněná a nutná, jakmile připouští, a připouští to, že positivistické nazírání na věci vždy bylo a hned v samých počátcích vývoje, třeba ovšem jen slabé; a právě: i pro ten slabý a nejslabší intelekt na stadiu fetišismu otázka po jistotě poznání, jeho mezích a rozsahu stejně byla dána, jako je a bude dána na stanovisku metafysickém, positivním a každém budoucím.

*

Je patrno: Comte Humeovy skepse nepřekonává — nechává ji prostě stranou a jde dál, totiž do historie a politiky. Historie resp. filosofie dějin ho poučuje, že „kolektivní intelekt člověčenstva" se dovinul do stadia positivního a proto nastává úkol: restaurace Evropy positivní filosofií. Vědění je po výtce předvídáním, a Comte právě z minulosti historického vývoje usuzuje úkol budoucnosti. „Šlechetná elita našeho plemene" rozdělí se o práci: Francie bude míti vedení politické a filosofické, Anglie přinese svůj smysl pro realitu a prospěšnost, Německo bude učitelem soustavné generalisace, Italie postará se o prvek estetický, a konečně od Španělska Evropa převezme hluboký cit pro vážnost individua a všeobecného bratrství. „Důkladným

sloučením dalším" („intime combinaison ultérieure") těchto pěti kulturních prvků západní Evropy člověčenstvo dosáhne svého universálního režimu a jím nejdokonalejší konsolidace, nejúplnější vzájemnou harmonii a nejsvobodnější počin společný.

*

Vývoj positivismu po Comteovi ukazuje nám vady základu právě tak, jak vývoj německé filosofie po Kantovi nám ukazuje vady kriticismu.

Důsledný positivism je teoreticky i prakticky nemožný. Požadavek, že máme ve vědě náležitě pozorovat, nefantasovat atd., je dobrý, ale plní se ve vědě od Koperníka, Descartesa, Galileiho atd. počínajíc a bude se plnit vždy lépe. Ale zakazovat pátrání po příčinách a osudu světa a života je naivní. Co svět světem byl, lidé snažili se poznat, na čem stojí. Možná, že pak konec konců si řekli, že toho poznat nelze, ale pak i toto poznání není positivistické, nýbrž kritické.

„Kombinací" kulturních prvků věc nemůže být vyřízena. „Kombinace" taková nedostačí žádné žíznící duši moderní, takovou „kombinací" duševní hlad se nezažehná. Nestačí, abych si ty různé poznatky, ideje a tužby jinými lidmi a národy vypracované a prožité, osvojil a jakž takž „kombinoval", já musím to, co přejímám, se svým (a běda, neměl-li bych svého zhola nic!) zpracovat v celek; „kombinace" různých kulturních živlů je právě diletantism a eklekticism, ale není žádný živý, žádný živící celek. Pořád a pořád pronásledovat nás bude otázka: jak kombinovat a co?

*

Comte staví proti individuálnímu rozumu kolektivní rozum celého člověčenstva. Proti Humeovi

postavil filosofii dějin a nazírání sociální, proti skepsi tedy historism, kolektivism a politiku.

Pokud skepse prýští z upřílišeného subjektivismu, Comte proti subjektivismu staví objektivism historický a sociální.

A to je to vážné poučení, jež můžeme čerpat z Comteovy filosofie. Comte klade důraz na sociologii a historii, filosofie má být po výtce sociologickou; a tím čelí nevědomě Humeovi, jenž filosofie žádné neuznával.

Carlyle dával radu, abychom praktickým jednáním a prací unikali skepsi; podobně Dostojevskij říká v „Běsích“ nihilistovi, aby si dobyl Boha prací — tuto myšlenku můžete si vybrat z Comteova historismu a sociologismu. Ostatně, nebránil se sám Hume proti své skepsi svou etikou?

Comteův historism je bez hlubší noetické kritiky a v tom právě spočívá chyba jeho a všeho přepjatého historismu a politicismu.

V tom, že podal určitější návrhy na politické upravení Evropy, divného není nic; divné je ovšem, že zakládal náboženství — ostatně i to pochopíme se stanoviska positivní filosofie docela snadno.

Comteovi podobně jako Faustovi vlastní teorie stala se příliš šedou; člověk nemyslí pouze, ale také prý cítí a bytosti cítící nestačí „suchost“ vědy, potřebuje také — náboženství. Člověk jako bytost nejen myslící, ale i milující a jednající v náboženství nalézá své plné zadostiučinění, náboženství hoví netoliko rozumu, ale i citu a obrazivosti. Náboženství podle toho je stejně vědecké, stejně estetické a stejně praktické, slučujíc filosofii, poesii a politiku „radikálně“; náboženskou „syntesí universální“ systematisuje se studium pravdy, idealisuje se instinkt krásného a uskutečňuje se konečně dobré. V nábo-

ženství všecka skutečnost („existence réelle“) je „kondensována“. Dogma je v náboženství část rozumová, objektivní, část citová, subjektivní je v kultu a v správě životní; kult je čistě subjektivní, životní správa, mravní a politická, je také objektivní (tedy subjektivně-objektivní).

Předmětem positivistické víry dogmatické a kultu je člověčenstvo — „Grand Etre“. Tato veliká bytost však není člověčenstvo, jak je máme pojímat podle positivní sociologie, nýbrž je de facto bytost, má nám být tím, čím křesťanovi a teistovi je Bůh.

Positivní náboženství má dokonce svého — fetiše a netoliko fetiše jednoho, má jich více.

Slova fetiš neužívám posměšně, ani nemá významu pouze obrazného, nýbrž má smysl původní a Comtem ustanovený: Comte totiž svým náboženstvím provádí — „*plnou rehabilitaci fetišismu*“. Fetišism — toť, podle Comtea, „jediný pramen jednoty mentální“ (musím užít slova jeho: „rozumové“ — nestačí), fetišism, toť ona subjektivní syntese, jíž člověk celý nalézá svého konečného upokojení.

Positivní filosofie vede tedy k *positivnímu fetišismu*, můžeme říci. Tento positivistický fetišism neliší se od původního, od prvotního ničím, leda tím, že neantropomorfisuje tak obecně; co do stránky citové a mravní liší se ještě méně, téměř nic, ledaže jeho pocta (adorace) nevztahuje se již na přírodní materiál, nýbrž na produkty.

Je patrné, co Comte chce: pro cit a fantasii pojmy se musejí nahradit „poetickou fikcí“, z „říše důkazů“ stává se „říše fantasie“, a proto netoliko člověčenstvo je živé (což ostatně je i bez fetišismu), ale i země, na níž „Člověčenstvo“ žije, stává se „Zemí“ a prostor, v němž historie Člově-

čenstva se odehrává, stává se „Prostorem". (Pamprostor říkal by náš lid.)

Svět vnější se tedy antropomorfisuje. Comte má proto důkaz: Dokázat, že věci vnější, na př. země nemají citu a vůle, toho nelze; jen tolik vysvítá, že nelze jim připisovat intelektu — ale měli jej dříve, teď jen cítí, co se s nimi děje a chtí to, co působí; dříve, pokud měli rozum, usilovali o to, co teď chtějí, t. j. působí teď slepě — ale právě tím se z intelektu vydali, mají život pouze činný, ne teoretický...

Vrací se tudíž podle Comtea člověčenstvo na nejvyšším stupni kulturního vývoje tam, odkud vyšlo — k fetišismu. Jenže je ovšem rozdíl mezi fetišismem budoucnosti a minulosti. Prvotní fetišism nedovedl společnost organisovat; dále v této příčině byla teokracie, neboť postřehla již všecky naše potřeby. Polyteism řecký rozvinul rozum, polyteism římský ustálil praksi a katolicism („který by se spravedlivě mohl zvát polyteismem věku středního") vyvinul naši stránku mravní (Comte myslí nejvíce na rozdělení moci duchovní a světské). Avšak ani teokracie nebyla s to uspořádat společnost definitivně, a to proto, že se každé její stadium jednostranně opíralo o prvek jeden. Také tím nedostačovala teokracie, že byla absolutistická a egoistická.

Na místo teokracie přichází s positivismem a positivistickým fetišismem sociokracie. Náboženství její má všecky potřebné vlastnosti, aby konečně a nadobro „západní republika" byla ustavena.

Úpadek Comteův je, jedním slovem, již v positivismu.

*

Comte podlehl vlivům své doby a podlehl jim úplně. Jinak řečeno: Comte byl filosof mnohem slabší, než si přiznáváme, a slabší právě v tom, v čem domníval se býti silným.

Positivní filosofií usiloval o syntesi objektivní, čistě vědeckou a přímo historickou: nová doba měla být přímým pokračováním vývoje předchozího, filosofie dějin měla ukázat, jakými principy vývoj ten má být řízen. Najednou však Comte od syntese objektivní upouští a chápe se syntese subjektivní — romantika v nejhorším smysle valí se proudem do jeho positivní politiky. Cit, v positivní filosofii násilně odstraněný, zasedá teď na trůn, positivní logika stává se logikou srdce a fantasie. A jako všichni romantikové hledá všecku spásu svého přecitlivělého srdce v náboženství. I tvrdý Kant tu podléhá.

Comte, podobně jako Kant, největší důraz klade na jednotu a jednotnost našeho poznání: Comte tuto jednotu „mentální" dosíci chce subjektivismem a proto se spokojuje vědomým mytem fetišistickým, Kant jednotu nalézá v transcendentálním ideále, kterýžto ideál však z praktických pohnutek „postuluje", tudíž objektivisuje a konec konců také antropomorfisuje. Comte i Kant usilují stejně, aby učinili místo víře, jak praví Kant; Comte se vyjadřuje silněji, chce míti „logiku srdce", nejen intelektu. U obou fantasie hrá roli vynikající — liší se ovšem v pojímání náboženství a jeho mravnosti. Kantovi náboženství je rigorosní mravností, Comteovi romantickou pilulkou, způsobující klidný spánek a bezstarostný život. Avšak abych kapitolu zakončil Comtem: Zakladatel positivismu je podivný doklad rozháranosti a polovičatosti našeho století.

*„Moderní člověk a náboženství." Naše Doba, IV., 1896—97.*

# FRANTIŠEK PALACKÝ.

(1798—1876.)

V předmluvě k poslednímu dílu svých Dějin národa českého Palacký, rozhlížeje se po svém „díle celého živobytí", ukazuje stručně na hlavní obsah našich dějin: Čechové „snad před časem" pokusili se jako národ malý o úkol veliký sami — o vymanění ducha lidského ze středověké autority i musili pro to po dvakrát podniknout veliké boje; válkami husitskými vymohli si uznání svého jiného přesvědčení, válkou třicetiletou podlehli — reformace násilím potlačena. „Od té doby obdrželo vrch to zdání, že dějiny české XV. a XVI. století byly veskrz poblouzením, kteréhož litovati, za které se styděti slušelo. Reakce všeobecná a nelítostná zachvátila všecky památky života duchovního epochy té; spisy po ní pozůstalé jmíny za jed nebezpečný, a protož vyhledávány a ničeny po více než celé století napořád; a co náhodou nepodlehlo lítému fanatismu, zmařeno netečností potomkův." „Za takovýchto smutných poměrů, v době, kdy převládala myšlenka, že lépe bylo utopiti ony události v moři zapomenutí, nežli rušiti jimi hluboký poklid pozdějšího věku", Palacký podjal se své životní práce — napsat národu svému dějiny a zejména vypsat onen veliký úkol doby husitské, neboť „na lepším nežli posavad vzdělání a vylíčení epochy té, jakožto vrcholu českých dějin, nejvíce záleží."

Dějinami svými a právě dějinami své doby největší národ měl se vzpamatovat; vždyť „ani v době nejhlubší své skleslosti nepřestával by žízniti a práh-

nouti po dějinách svých, obraceje zření k nim, co ke svaté kotvici při hrozoucím utonutí". Přál si ovšem Palacký, aby jeho dílo životní, „ukončené sice, ale nikoli dokonané", mladšími dějepisci bylo dovedeno až do doby novější. „Já jen z té duše přeji a pána boha prosím, aby milovanému a po všecky časy nad jiné těžce zkoušenému národu našemu co nejdříve dostalo se věrného zrcadla veškeré jeho minulosti, ku poučení, spamatování a otužení se v bytu svém, by vždy kráčel po cestách pravdy a práva, i aby nepýchal ve zdaru, aniž kdy zmálomyslněl ve protivenství."

Toho poučení, spamatování a otužení nedosáhneme poznáním všech jednotlivostí a podrobností historických, nýbrž pochopením jejich smyslu. Všichni velicí historikové neproslavili se pouze vyličováním událostí a shledáváním dokumentů, nýbrž také a především výkladem těch událostí a dokumentů. A také Palacký v tom byl veliký, že uměl nám povědět, co naše historie nám a světu znamená, co je její smysl, její *idea*, abychom užili slova, jehož Palacký sám upotřebil.

I kdyby nám toho Palacký neříkal výslovně, co je vrcholem našich dějin, každý i sebe netečnější čtenář českých dějin zamyslí se nad tím faktem, že hlavním obsahem našeho vývoje od dob Karla IV. až do konce minulého století je idea náboženská. Za Karla hnutí reformační se počíná a vrcholí, jak Palacký říká, v době husitské; válkou třicetiletou se jeví úpadek s tohoto vrcholu, ale obsah této doby úpadkové je týž — ovládá ji idea náboženská, jak řečeno, až do konce minulého věku: roku 1775 byly ještě bouře náboženské, jimž Marie Terezie musila ustoupit. Císař Josef II. uznal konečně svobodu náboženskou.

Tak v dějinách našich po čtyři století idea náboženská byla ideou vůdčí. Tato idea je hlavním obsahem těchto našich dějin, jí vyčerpává se smysl naší minulosti. Jen minulosti? — Je možná, aby další náš vývoj od konce minulého století byl dostal obsah docela jiný a nový, než kterým národ žil čtyři století předchozí? Je možná, aby národ žil duší dvojí? Nikoli. Naše t. zv. obrození je přirozeným a důsledným pokračováním doby dřívější a zejména je navazováním na ideu a ideály naší reformace. Navazováním ovšem nedokonalým a ne hned uvědomělým. Ale naše obrození daleko není dovršeno, ještě jsme toho daleci, abychom se našimi dějinami, jak Palacký to chtěl, náležitě poučili, vzpamatovali a utužili; ale pokud jsme to již vykonali, vykonali jsme to hlavně tím, že jsme si uvědomovali smysl úsilí reformačního, že nám *Dobrovský*, *Kollár*, *Šafařík*, *Palacký*, *Havlíček*, *Smetana* celým svým snažením životním odhalovali ten velký úkol, kterého se naši předkové odvážili reformací. Vůdčí idea obrozenská je idea naší reformace. Poměry se změnily, podrobnosti a formy jsou jiné, ale hlavní smysl a cíl zůstal týž.

Tento cíl objasnit — to bylo Palackého dílem životním. Program Palackého — toť vyložení smyslu našeho národního úsilí. Program Palackého nevyčerpává se oním návrhem konstitučním, tím oním návrhem jazykovým; program Palackého hledat musíme v tom jeho „díle celého živobytí“, ve výkladu naší historie.

*

Jestliže vůdčí ideou naší historie je otázka náboženská, není tím řečeno, že tato naše otázka vyčerpává se pro nás stránkou *theologickou*. Máme o tom poučení od Palackého samého.

V téže době, kdy Palacký dopisoval historii hnutí husitského, se strany klerikální *Höfler* tuto slavnou dobu naši odsoudil po způsobu starších odpůrců, o nichž čteme v uvedené právě předmluvě. Proti Höflerovi Palacký napsal spis, který sám sebou, pravdou dané látky historické, stal se „apologií Husa a jeho přívrženců". A v této apologii Husově Palacký nám praví, že mu jako historikovi neběží o stránku jen theologickou, nýbrž více o mravní a národní: „Mělo ono hnutí vůbec význam a oprávněnost mravní nebo ne?"

Touto otázkou po významu a smyslu nejdůležitější doby naší historie Palacký přirozeně musil si především ujasnit problém náboženský vůbec. To Palacký učinil záhy, dříve než se podjal svých prací historických.

Hned v článcích o krasovědě (1820 a násl.) Palacký nám podává své hlavní filosofické pojmy a zejména vykládá tu svou ideu náboženskou. Ve vší stručnosti dá se shrnout málo slovy:

Základem a posledním cílem všeho lidského snažení je „božnost": „moc naše životní usiluje konečně — k božnosti"; božnost však je „jakoby srodnost a podobnost boha, čili účastenství přírody boží a obraz bytu božského ve člověku", je „obsah jestotný (= věcný, nejen formální) všech konečných oučelův života duchovního".

Tuto svou ideu Palacký provádí svou historií českého národa.

V souhlase s touto základní ideou Palacký v duchovním vývoji celého člověčenstva a jednotlivých národů vidí uskutečňování té vůdčí idee náboženské. Jako jiní novější historikové a filosofové dějin, vidí právě v historii každého národa vypracovávání duchovního života způsobem svým zvlášť-

ním. Jak národ náš tomuto úkolu dostál — toť obsahem celých dějin Palackého. Stručně filosofii českých dějin vyložil ve zmíněném spise proti Höflerovi. Člověk od přírody víry tak nutně potřebuje jako poznání; a jako ve všech oborech, i ve víře náboženské, rozhoduje buď autorita nebo svobodný rozum. Určujeť protiva autority a svobodného rozumu všeliké lidské myšlení a chtění. Náboženství autoritativní typicky se vyvinulo v katolicismu, v protestantismu máme typ druhý, náboženství rozumové. Protestantism vyvinul se přirozeně z katolicismu a proti němu. Katolicism totiž porušil časem čisté učení křesťanské, o němž Palacký je přesvědčen, že samo v sobě stačí člověčenstvu na všech stupních vzdělání a že mu postačí věčně. Porušení to stalo se směrem dvojím. Předně hierarchie, uchvátivši časem všecku autoritu církevní, jednostranně se opírala o dogma, zanedbávajíc mravní správu životní. Učení Kristovo — vykládá podobně jako Tolstoj — i po stránce spekulativní neboli theologické jako po stránce praktické neboli mravní bylo nadmíru prosté, zároveň však vznešené a populární a zvláště pregnantní; nebylo v odporu k rozumu — naopak, bylo rozumu nejvyšším projevem. Ale proto, že každé učení, aby se chránilo a podávalo, potřebuje zvláštních orgánů, vznikl přirozeně zvláštní stav náboženských učitelů, kněží; z toho pak vyplývá, že učení se vyvíjí dále a jak se dá očekávati, bude se vyvíjet směrem anthropomorfickým. Anthropomorfism pokazil v středním věku také učení Kristovo. Církevní hierarchie v Římě měla s počátku svou převahu ve svém učení a učitelství, ale zneužila učení Kristova k panství světskému podle způsobu staroŕímského. Kristovo přikázání lásky k bohu a bližnímu ustupovalo pořád více složitému učení dogma-

tickému; láska k bohu a bližnímu platila méně nežli pochopení spletitého učení církevního. Kristova touha po království božím v podstatě je to, co nová filosofie zove bažením po nekonečném — kanonem dogmatiky to nebylo. Hierarchie takto vládla světu křesťanskému, a papežové již již byli by se stali druhem křesťanských dalaj-lámů, kdyby v křesťanství samém nebylo léku: svobodného rozumu.

Druhé porušení čistého křesťanství stalo se v katolicismu značnou zkažeností mravní.

Proti tomuto dvojímu porušení pravého křesťanství oposice v lůně církve samé nestačila, část křesťanství musila se postavit mimo panující církev — toť providenciální poslání protestantismu a především tedy naší české reformace. Proti autoritě církve římské postavila se církev, prohlašující svobodu rozumu vázaného pouze Písmem.

Křesťanský svět takto byl rozpolcen. Palacký však v tomto dualismu náboženském a církevním (je vidět, že ve svých nejintimnějších myšlenkách na pravoslavnou církev nemyslí) vidí veliký a spasný historický vývoj; vývoj ten, vykládá, odpovídá dualismu ducha lidského. Jedni nadáni jsou duchem více aktivním, druzí více pasivním; jedni jsou samostatnější, druzí následují cizí vedení; jedni dají se autoritou určovati méně, druzí jí potřebují více — tomuto přirozenému zákonu polarity, jenž ve všech organických útvarech způsobuje protivu principu mužského a ženského, odpovídá církevně a nábožensky protestantism a katolicism.

Palacký postřehuje v protestantismu XVI. věku taktéž vady, přes to, že jej pokládá za nutný stupeň dalšího vývoje nadkatolického. Protiva katolicismu a protestantismu, jak se ustálila v reformaci XV. a XVI. věku — tedy v reformaci české a zá-

padní — není úplná, dokoná se teprve vývojem dalším.

Zatím, než se člověčenstvo dovine toho stupně konečného, poměrně nedokonalý katolicism a protestantism mají se snášet, ne potlačovat; katolicism protestantismem se polepšil, a naopak zase protestantism svobodou rozumu náboženství také poškozoval, a právě proto mají se vzájemně doplňovat a pronikat co nejvíce.

Palacký, jak vidíme, se svého stanoviska filosofického plně přijímá pro náboženství a jeho vývoj zásadu svobodného rozumu. „Víra náboženská o sobě vždycky jest subjektivní, tudíž nikdy ofensivní, ať se odívá ve formy sebe různější; ofensivní stane se jen tehdy, přestane-li býti účelem samé sobě, jsouc jako prostředek užívána k účelům jiným."

Stanovisko Palackého, toť vidí každý znatel nové filosofie a jejích směrů, v otázce náboženské velmi důsledně stojí na zásadách filosofie Kantovy. Nejeví se to pouze v terminologii a filosofických pojmech — celá historie jeho, zejména líčení dějstva doby husitské, čte se jako žulová epopeje kategorického imperativu mravního.

V Kantově filosofii Palacký nalezl přirozené pokračování a filosofické dovršení české reformace a obzvláště Bratrství. Kant v náboženství kladl největší důraz na prvek mravní a nikoli na dogmata, obřady a církevnictví, Kant ani v náboženství nechtěl postrádat svobody rozumové. V tomto duchu Palacký svou filosofií, historií všeobecnou a českou a zároveň podáním rodinným vyspěl k tomuto vyznání: „abych však také mluvil in concreto, nepopírám, že mezi známými mně konfesemi křesťanskými dávám přednost té, již vyznávali moji předkové, *České Jednotě Bratrské:* nikoli jak v posledním století pře-

měněna byla v Herrnhutě, nýbrž jak v XV. a XVI. stol. se tvořila v Čechách a na Moravě, kde se více starala o praxi křesťanství než o jeho učení dogmatická a co do těchto se držela zásady zdokonalování na základě křesťanském. V tom následovala jako příklad tak i slova svého prvého učitele Husa, řkoucího: Od samého počátku svého poznávání učinil jsem si pravidlem, kolikrátkoli bych v kterémkoli oboru postřehl mínění lepší, že rád a skromně upustím od názoru prvého, a to s plným vědomím, neboť to, co poznáváme, je nepatrné v srovnání s tím, čeho nepoznáváme."

*

Druhá vůdčí idea Palackého je idea humanitní. Vlastně idea humanitní kotví v idei náboženské. Bratrství české jsouc bratrstvím bylo zároveň náboženstvím.

V božnosti, čteme jeho další výklad o náboženství a „jen v božnosti, jakožto v idei, dochází člověctví ouplného výrazu bytnosti své". Tato kantovská formule znamená, že čisté člověctví je vrcholem lidské moudrosti a všeho lidského snažení a toto čisté člověctví samo spočívá v tom, aby člověk dokonale a úplně v sobě vypracoval všecko, co ušlechtilého mu vlastní přírodou je dáno. „Pravé, živé a úplné poznání svrchované idey člověctví je vrch moudrosti lidské," „čisté člověctví" je zákonem vezdejšího bytu našeho — *je „nejvyšší a nejsvětější člověka povinnost, býti člověkem"*.

Také v tomto názoru humanitním ozývá se vedle vzpomínek Bratrských filosofie Kantova a Herderova, o němž Palacký pravil, že „duch čistého člověctví zdál se spočívati na něm jako na svatém knězi svém".

Palacký obsah českého ideálu humanitního určoval hlavně historií. A právě z té naší historie čerpá přesvědčení to, že národ náš jakož všecek národ slovanský od přírody je obzvláště zbožným a zároveň mírumilovnějším, nežli jeho západní sousedé; svou národní povahou národ český a slovanský je humánním, je přímo čistého člověctví představitelem. Z těchto dvou příčin usiloval národ náš o reformaci a reformací vypracoval nejčistší posud církev křesťanskou — své Bratrství, kteréž tudíž tvoří centrum všeho historického vývoje člověčenstva. Bratrství je vrcholem historického vývoje národa českého a člověčenstva vůbec.

*

Každý myslící, každý uvědomělý Čech s Palackým musí si položit otázku, byla-li naše reformace poblouzením či měla-li význam mravní a oprávněnost. V otázce tají se zároveň otázka druhá: jaký význam mravní a jakou oprávněnost měla protireformace?

Mezi dobou reformační, již Palacký prohlašuje za vrchol našeho vývoje, a mezi přítomností je veliký rozpor. Jestliže se v náboženství duch národa projadřuje nejintimněji — a projadřuje — pak rozpor našich dějin je zjevný.

Národ náš, jako každý, vzdal se ovšem v době starší svého polyteismu a přijal křesťanství; ale to byl pokrok a vývoj přirozený. S tohoto stanoviska, že historie je vývojem a pokrokem, Palacký vidí v reformaci pokrok další; nepřijímáť Palacký nesprávného mínění některých historiků ruských, že by naše reformace byla pouze pokračováním domnělého pravoslaví cyrilo-metodějského.

Jestliže naše reformace a zejména České Bratrství bylo náboženským, mravním a tudíž kulturním

pokrokem vůbec, protireformace byla úpadkem, odkrokem. Palacký to prohlašuje výslovně, třebaže vinu toho úpadku nevidí pouze v násilí protireformačním, nýbrž také v úpadku vlastním. Bohužel Palacký nepodal nám dějin katolické protireformace, — naše historiky čeká tu těžké, ale naléhavé pokračování díla Palackého. Tím pokračováním bude muset vyniknout, čím jsme vlastně upadli, čím protireformace byla umožněna. Větším dílem poznáme, že nedostatky naší reformace byly větší a osudnější, než připouštěl Palacký, čímž nijak není doznáno, že protireformace a zejména její zjevné násilí duchovní a fysické byla oprávněna. I přes své nedostatky naše reformace Českým Bratrstvím, v tom Palacký má pravdu, je vrcholem našeho národního vývoje. Přijavše náboženství a zásady protireformační, stojíme tudíž podle Palackého na stupni nižším.

Tento rozpor mezi přítomností a větší minulostí cítil Palacký, cítil jej Havlíček, Šafařík, Kollár, Smetana. Všichni usilovali o to, rozpor ten překlenout. Všichni vraceli se k základům reformace: přijímajíce pokatoličtění jako hotovou událost, hledají přechod od reformační minulosti do katolické přítomnosti ve filosofické ideji humanitní.

A ovšem tento ideál humanitní Kollár, Šafařík a Palacký, jako potomkové Bratří a Husitů i podle vyznání, ustanovili úplně v duchu reformačním. Nevěřím v náhody historické. Nebylo náhodou, že právě tři hlavní osnovatelé ideálů obrozenských byli i svým vyznáním evangelíci — Palacký, Šafařík, Kollár. (Havlíček věřil v reformu katolictví podle zásad Husových.) Již v tom vidíme, jak naše obrození bylo přirozeným pokračováním idei reformačních.

Pravím ideí reformačních, ne protestantských, protože reformace česká od německého protestantismu ve svém základu byla přece jen rozdílnější, než sám Palacký se domníval.

Naše obrození není dovršené. Není a nebude dovršeno, pokud na základě našeho Bratrství, nešetříc zpráchnivělých a neživých forem oficiálního a vlastně jen matrikového církevnictví, nevyspějeme k pravé zbožnosti a k pravému člověctví.

Palacký si přeje, aby se katolicism a protestantism harmonicky sloučily a vzájemně co nejvíce pronikly. Do jisté míry je to možné, ale tato formule nám sotva stačí. Ba nestačí. Jestliže podle Palackého držet se máme Bratrské pokročivosti, nestačí době naší synthese kulturních prvků starých, nýbrž musíme pracovat k tvůrčí synthesi nové. A právě Palacký touto formulí doveden byl k mnohému ústupku, jejž činil tomu principu autority, jehož kulturní nebezpečí sám nám vylíčil tak výmluvně. A jistě se nemýlíme, vyznáme-li si, že naše charakterová slabost do veliké míry zapříčiněna je tou neblahou dvojakostí, spočívající v tom, že vyznáváme náboženství minulosti a přítomnosti a obojí jen ústy.

Kritický rozbor filosofických učení Palackého nalezne ovšem to ono i v podrobnostech, co vyžaduje formulace nové. Zejména bychom dnes náboženský a mravní problém neosnovali tak výlučně na rozumovosti. Ve věcech hlavních Palackého následovati můžeme a musíme s důvěrou a radostí.

*

Když v Palackém dozrávaly tyto idee, rok 1848 povolal jej za politického vůdce národa. Vůdcovství jeho uznávali doma (zejména také Havlíček), uznávaly je vláda a cizina.

Také u nás a hlavně v Praze revoluce byla pokračováním revoluce francouzské. Otázka taktiky byla tudíž v popředí. O to šlo, měla-li být násilnou nebo bez násilí fysického. Palacký s Havlíčkem byli proti násilí. Stály v čele strany mírnější, jejíž jméno bylo: strana národní nebo liberální, také národněliberální. Proti straně Palackého a Havlíčkově stála strana, vlastně frakce radikálnější pod vedením nejednotnějším. (Sabina, z mladších vystupoval Sladkovský, V. Frič a j.) Strana tato ve spojení se všemi možnými a nemožnými nespokojenci, s Bakuninem v čele, způsobila bouře svatodušní: Palackého odsouzení této radikální improvisace nejlépe osvětluje směr a cíle politiky strany národní.

Ale strana Palackého stala se stranou vládní a Palacký sám hájil této politiky. Strana Palackého nedovedla čelit vládě vídeňské, dávajíc se použít jako prostředku proti radikálnější frakci německé. Podnes strany české jdou touto cestou — národní antagonism taktiku tu vysvětluje, ale nikoli neospravedlňuje.

Roku 1848 Palackého program byl demokratický a po výtce národnostní. Palacký akceptoval moderní konstitucionalism a přes své osobní styky se šlechtou byl proti ústavě stavovské. Rakousko podle jeho plánů tehdejších mělo se přetvořit ve federaci národní; země měly ustoupit novému rozdělení na skupiny čistě národní. Podle toho země české byly by roztrženy na část českou a německou, k české mělo být přivtěleno uherské Slovensko.

V tomto smysle Palacký pro sněm Vídeňský a Kroměřížský, jako člen užší komise výboru ústavního, vypracoval svůj návrh ústavy. Článek podle tohoto návrhu vedl k zastavení Havlíčkových „Národních Novin". Žádaje úplnou rovnoprávnost ná-

rodům všem, Palacký doufal, že novou ústavou dostane se především práva a tím i politické převahy národům slovanským. Politika národnostní byla zároveň politikou slovanskou. Slovanský sjezd v Praze této politiky byl veřejným hlasatelem.

V provolání k neslovanským národům v Rakousku „zjevně a svatosvatě" se prohlašuje, že Slované věrně chtějí státi k panujícímu rodu a k říši rakouské. Docela v tehdejším smysle Palackého a proslulé věty v listě poslaném do Frankfurtu před necelými dvěma měsíci: „Zajisté, kdyby státu Rakouského nebylo již od dávna, musili bychom v interesu Evropy, ba humanity samé přičiniti se co nejdříve, aby se utvořil." V manifestě k národům evropským, napsaném Palackým, sjezd se vyslovuje proti politickému panslavismu; jednaje vůbec „ve jménu svobody, rovnosti a bratrství" žádá rovnoprávnost všech národův a podává se bratrská ruka všem sousedům; jako před tisíci lety, tak nyní zase Slované chtějí se domoci volnosti své a všech, panství pouhé síly Slované zavrhují a v ošklivosti mají, jen Germáni a Románi pojistili svou nadvládu silou meče. Slovanský sjezd se domáhá stejného práva k nejušlechtilejší lidskosti — stát císaře rakouského má se přeměnit ve spolek národů rovnoprávných.

Všechny tyto konstituční pokusy potlačeny byly reakcí. Říká se jí Bachovská, ale reakce byla také v národech rakouských. V nás alespoň byla tuhá dost. Palacký, jak odkrytě vyznává, zanechal k vůli ženě vší politiky — Havlíček zůstal na stráži a stal se v této smutné době skutečným a jediným vůdcem národním.

V roce 1859 absolutistický centralism poražen byl také od nepřítele zevního — z Rakouska musil se udělat stát konstituční. K této práci, započaté říj-

novým diplomem 1860, posíláni také zástupcové čeští za opětného vedení Palackého, jenž r. 1861 stojí v čele ruchu politického.

Nebudeme se tu zabývati jednotlivostmi bohaté činnosti Palackého v tomto období, sahajícím do vyrovnání s Uhry. Politický program Palackého této doby uložen je v „Idei státu Rakouského" (1865). Palacký, jakož roku 1848, stále ještě uznával oprávněnost a nutnost Rakouska. Tuto oprávněnost nevyhledával však v běžných tehdy teoriích, nýbrž viděl ji v rovnoprávnosti všech národů. Staré absolutistické Rakousko, podle Palackého, mělo své poslání, svou ideu v hájení národů křesťanských proti Turkům a později v obhajování katolicismu proti reformaci. Tomuto úkolu Rakousko dostálo. A proto, že starý absolutism protireformační padl — zejména rokem 1848 a jeho následky — musí Rakousko mít ideu novou: tou ideou je rovnoprávnost národů.

V hlavě Palackého tato idea měla obsah bohatý a hluboký. Absolutism rakouský byl jen negativní; běží tedy o to, aby Rakousko dostalo úkol positivní, a úkol ten bude mít, jestliže plně bude hovět ideálu humanitnímu, podle něhož člověk jednotlivec a národové musí býti svobodni.

Palacký, můžeme říci stručně, Rakousku ukládá ideu českou. Zajisté rakouský absolutism protireformační čelil právě nám Čechům nejvíce — jakmile absolutism ten stal se nemožný, a právě tím svým odporem proti nám, tou svou negací idee české, jen tou positivní ideou českou Rakousko mohlo získat novou ideu positivní. Rakousko absolustické, centralistické mělo se přerodit v Rakousko federativní, ve stát národů rovnoprávných. Tato federace ve svém základě není než uskutečněním idee humanitní, a to v české formě: Palacký v Bratrství

neviděl nějaký ideál mlhavý, nýbrž uskutečnitelný: idea Bratrství neplatila pouze nám, nýbrž národům všem.

Upravení této federace Palacký si však v roce 1865 představoval jinak než v roce 1848. Odvolávaje svůj dřívější program čistě etnografický, souvisící prý s revolucí, zakládá teď federaci nejen etnograficky, nýbrž také historicky a zeměpisně. Federace rakouská má být spojením historicko-politických individualit.

Touto federací Palacký čelit chce jednak centralismu, ale také dualismu, nejsoucímu nic jiného než centralismem dvojitým. A právě toho dualismu Palacký se v té době, jak vidět, již velmi obává. „Den provolání dualismu stane se, nutností přírody neodolatelnou, spolu také den narození panslavismu ve formě jeho nejméně žádoucí, a kmotři jemu budou rodičové onoho. Co následovati bude, domyslí si každý čtenář sám. My Slované budeme tomu hleděti s upřímnou bolestí vstříc, ale bez bázně. Byli jsme před Rakouskem, budeme i po něm!“

„Idea státu Rakouského“ Palackému, jak sám praví, sloužila k ulevení svědomí, aby varoval před nebezpečím, „kteréhož předvídati tuším ne každému dáno v té míře a s tou určitostí jako mně.“

Nebezpečí, proti němuž Palacký varoval, se dostavilo a docela podle předpovědi podniknuta 1867 Moskevská pouť.

Cesta do Moskvy znamená u Palackého opětně pozměnění programu politického.

S počátku austroslavistická formule zněla: Rakousko proti Rusku, po cestě do Moskvy zněla: Rakousko vedle Ruska.

Tato přeměna programu nestala se pouze poutí do Moskvy. Palacký již před tím názory své o Rusku

zmírnil, jak vidíme z jeho postavení proti polské revoluci a jak v „Idei státu Rakouského“, tedy již roku 1865, cení osvobození ruských nevolníků, očekávaje od něho, že dříve, „než mine jedna generace, národ ruský, posud téměř jen pasivný, vystoupí co mocnost aktivná na dějiště světové, a to ve smyslu staroslovanské demokracie“.

Bližší poznání světa ruského směr tento zesílilo. V Doslovu sám o věci mluví dosti obšírně. Praví, že trvá při svém politickém programu, totiž při idei federalistického Rakouska; jako v r. 1848, spatřoval by v universální monarchii ruské „zlé nevyslovitelné“ a „neštěstí bez míry a konce“.

Avšak toho se již nebojí; obavy jeho vztahují se na stranu jinou. Události od roku 1866, nespravedlivé a panovačné postupování Němců vynucuje mu vyznání: „Já bohužel nyní již i sám pouštím naději o trvalém zachování říše Rakouské: ne proto, že by ona nebyla žádoucí aneb sama v sobě byla nemožná, ale že Němcům a Maďarům dáno zmocniti se panství a založiti v ní jednostranný despotism plemenný...“

Ve své stísněnosti přeje si Palacký především evropského míru; neboť „idea federativního Rakouska předpokládá vždy pokojné přátelení jeho s Ruskem, jakož i s jinými mocnostmi“. Proti panovačnosti německé, jíž po válce r. 1870 nejvíce se obává, očekává záštitu od Ruska. Panovačnost ta „nemůže, než čím dále tím více buditi a tužiti netoliko cit všeslovanství, ale i obapolnou oddanost a přízeň mezi Rusy a Čechy“.

*

K porozumění politických cílů a také taktiky Palackého musíme si všimnout, jak zejména pojímal stát, národnost a úkoly sociální.

Podle Palackého **stát** do roku 1848 byl centralistickým; svou mocí centralisační, z níž také vznikl absolutism, vykonal platný úkol kulturní tím, že z jednoho bodu větší části člověčenstva jednotně zorganisoval. Avšak úkol ten už je vyplněn, i nastává doba pro nové síly společenské a státní: proti centralismu vyvstává jakožto kulturní princip *veřejné mínění a národnost*. Centralism musí ustoupiti federaci národů.

Pro toto své pojímání úkolů státních Palacký dovolává se starých českých a slovanských předků a jejich demokratickosti. Toto slovanské pojímání státu Palacký zároveň staví proti tehdejšímu liberalistickému názoru o státu, drženém Němci. Palacký tento liberalism odmítá častěji a důrazně — odsuzuje v něm vyvyšování moci státní nad národnost.

Zavrhuje absolutism a centralism, Palacký neuznává zřízení stavovské. Akceptuje moderní konstitucionalism a české šlechtě klade za vzor starou šlechtu slovanskou, demokratickou.

Nad státem podle Palackého stojí národ a národnost. *Národ* jako celek je Palackému osoba mravní a právní: *národností* rozumí uvědomení mravních a právních úkolů a nároků národních.

Národnost má své plné oprávnění v idei humanitní. Z ní vyplývá *rovnoprávnost* nejen individuí, ale také národů jako přirozených celků. Idea humanitní, jsouc základem a odůvodněním idee národní, je vyšší: „při vší vřelé lásce k národu svému vždy ještě výše cením dobré lidské i vědecké, nežli dobré národní.“ V praxi není vždy snadné, odměřit vždy spravedlivě a dáti národu, co národovo, a člověctví, co člověkovo; ani Palacký té správné míry ve všem nenalezl.

Hned ve svém psaní do Frankfurtu Palacký dovolává se prospěchu lidskosti a vzdělanosti, aby uhájil rovnosti národů slovanských a německého; v manifestě Sjezdu Slovanského dovolává se francouzského hesla: svobody, rovnosti a bratrství „všech ve státu žijících", požaduje na tomto základě „úplnou rovnoprávnost všech národností, bez ohledu politické moci a velikosti".

Rovnoprávnost národů podle Palackého je důsledek přirozeného práva, je totožná s požadavky humanitními. „Zásada rovnoprávnosti národův — čteme v „Idei státu Rakouského" — jest rovně tak stará jako nauka přirozeného práva vůbec"; a v dotčeném manifestě čteme: „Neméně svatý, nežli člověk ve svém přirozeném právu, jest nám i národ s ouhrnkem duševních svých potřeb a prospěchův... Stejné právo všech k nejušlechtilejší lidskosti jest zákon boží, jehož žádný z nich bez trestu přestoupiti nesmí."

Národové mají přirozené právo k zachování sebe.

*

Odmítaje liberalism Palacký stál, jak praví, na „svobodomyslnosti humanní". Není pochybnosti, že tento jeho základ humanitní a ideál Bratrství vésti měl k tomu, že by také v otázkách sociálních byl pokročilejší. Bohužel právě tu Palacký přidržoval se zásad konservativnějších, než slušelo. Stav se sám velkostatkářem a jsa od roku 1863 v politickém spojenství s šlechtou, povoloval svým spojencům právě také v tom, čímž vznikl onen krutý rozpor stran, strany staročeské a mladočeské. Mladočechové let šedesátých, obnovujíce radikální stranu roku 1848, ve svém demokratičtějším úsilí proti Palackému měli pravdu.

Palacký vidí ve snahách dělnictvu přejících mnoho revolucionářství a hlavně komunism, a o tom se pronáší, že by za jednu generaci společnost uvedl do zhovadilosti. Uznává oprávněnost socialismu jen, pokud by se opíral o zásady a praxi prvého křesťanství a Jednoty bratrské; nerovnostem má odpomáhati láska, dobročinnost. Ostatně radí Palacký dělnictvu, aby klidnou, zákonitou cestou stesky své přednášelo a že se domůže spravedlnosti. Za hlavní důvod proti snahám socialistickým uvádí přirozenou nestejnost lidí. Proto také je proti všeobecnému právu hlasovacímu. Zastávaje se šlechty a jejích historických privilegií, o „proletariátu" mluví docela ve smyslu tehdejších zastánců buržoasie: „Stačí býti člověkem, aby mohl dávati se platný hlas o pravém zřízení poměrů společenských a státních?"

Věčné ty naše Lipany!... Havlíček tu již byl dál a na cestě správnější, když s celou duší se vyslovil pro všeobecné právo hlasovací. Ještě jasněji viděl Smetana. Pro Palackého je snad omluva ta, že před sebou měl utopistický a revoluční socialism francouzský — pravda, mohl také studovat hnutí našeho dělnictva českého, a to ukazovalo jinam, než k dobročinnosti.

*

Politická prakse není pouhou a logickou důsledivostí z principů theoretických a proto, uznávajíce Palackého filosofii českých dějin, o jeho politice můžeme a musíme mít své pochybnosti. Palackému politika nebyla tím, čím byla Havlíčkovi. Palacký více tíhl ku své práci historiografické. Sic jinak nemohl se vzdát politické činnosti za doby reakční a nebyl by ani později vedení politické přenechával tak důvěřivě Clam-Martinicovi a dru Riegrovi.

Pro tuto svou politickou zdrželivost měl ovšem svůj důvod a důvod vážný, že totiž stát a tudíž i činnost jen politickou nepokládal pro dobu novou již za tak důležitou, jak pro dobu starší.

S tohoto cenění státu posuzovat se musí Palackého politika pasivní a hlavně jeho přesvědčení, že národ český nemůže již být politicky samostatným. Právě pro přirozenou mladost hledá pro nás záštity ve *federaci* mladých národů rakouských, drže se *asociace.*

Ani dualism ani převaha, již si osvojili Maďaři, v tomto mínění Palackého nezviklala, jak také dokazuje cesta do Moskvy a do Ruska. Ovšem nevěřil Palacký již ve všemohoucnost státu vůbec, tudíž ani státu většího a sebe většího. Uznávaje národnost za moc silnější nežli stát a uznávaje s národností zároveň za takovouž moc veřejné mínění, Palacký především a docela důsledně stál o politiku kulturní, o politiku, jak bychom ji mohli nazvat, vnitřní.

Palacký by nebyl tím velikým historikem, kdyby nebyl poznal, z jakých kulturních sil vzniká stát; Palacký by nebyl tím silným myslitelem, kdyby nebyl postřehl, že povalením absolutismu roku 1848 rozpoutány mnohé jiné a mocnější síly než státní. V tomto lepším poznání neúnavně kázal, že osud národa našeho závislý je na tom, co on zval „centralisaci celé zeměkoule", a jak touto centralisací nuceni jsme k asociaci se státy a národy jinými, a jak v ní udržeti se můžeme jen neúmornou prací osvětovou — hlasu toho politikové naši a my všichni jako bychom neslyšeli, a slyšíme-li jej, tož mu nerozumíme. „... Jestliže kdy," praví ve svém novém návrhu o obsahu a směru slovníka naučného, „cítěna a uznána potřeba vzdělanosti a osvěty pro národy vůbec, nyní od té doby, co život celého pokolení

lidského vynalezením a užíváním parostrojův a parochodův nové tvářnosti nabývá, stala se skutečně životní otázkou národa českého." Životní otázkou, slyšíme tedy, je pro náš národ využíti moderní vědy.

Palacký neváhal, právě také z důvodů politických, požadovat popularisace věd a zejména moderní, přírodovědy, kterýžto názor je tím pozoruhodnější, že humanitní ideál obrozenský u nás — a posud — tak často se ztotožňuje se vzděláním t. zv. humanistickým, po výtce jazykovým.

Palacký očekával spásu jen od práce osvětné.

A ovšem nemyslil Palacký, že by osvětová práce byla jen vzděláním intelektuálním a nikoli také charakterovým, aneb že by věda dokonce byla vlastním účelem — věda sloužit má vzdělání člověka a národů. V tomto smyslu končí také svůj Doslov, pravě:

„Poslední mé slovo jest srdečné a vroucí přání, aby národovci moji milí v Čechách i na Moravě, v jakémkoli postavení se octnou, nikdy nepřestávali býti věrni sobě, pravdě i spravedlnosti!" A tuše svůj blízký konec, na prahu svého hrobu Palacký dne 23. dubna 1876 nám zanechal tuto závěť: „Doba Husova jest slavná doba; tehda národ český vzdělaností převyšoval všecky ostatní národy evropské... Třebať nyní, abychom se vzdělávali a podle ukázání vzdělaného rozumu jednali. Toť jediný odkaz, kterýž bych, takřka umíraje, zůstavil svému národu."

Věren svému přesvědčení a víře v pokrok humanity, o Kantově kategorickém imperativu ještě v Doslovu mluví se zápalem. A kategorický imperativ je mu „cit povinnosti, co základ veškerého mravního bytu lidského". Tím objevila se cesta ke všemu, co „v mysli a v cílech lidských vznešeného a právě božského jest".

*

Takový je ve věcech hlavních program „otce národa“. Není to jen program politický. Není v utlačeném a nesamostatném národu nesnadné, vyslovit požadavky politické a národní; požadavek spravedlnosti a rovnoprávnosti dán je sám sebou. Veliký čin Palackého v tom spočívá, že tyto požadavky filosoficky odůvodnil a že jim dal obsah z veliké naší historie. Proto uznán byl vděčným národem za vůdce, za otce.

Myšlenky Palackého mohou nás každého v nynější těžké krisi přimět k zpytování národního svědomí. Jednáme podle Palackého české idee? Pokračujeme v té jeho idei?

Palacký nám ukázal, že naše idea česká je v pravdě ideou světovou, otázkou životní, nejživotnější: určovat poměr člověka k člověku, národa k národu sub specie aeternitatis — ve smyslu věčnosti.

Národ bratří, národ Bratrský bažit musí po nekonečném — toť odkaz našich otců a v jejich duchu otce národa, Františka Palackého.

*Výňatky z „Palackého idey národu českého“. Naše Doba, V. 1897—98. Knižně 1912.*

## ALFRED DE MUSSET.

(1810—1857.)

Ve „Zpovědi dítěte našeho století“ máme Musseta celého a Musseta zralého, vyzralého.

Román v „Zpovědi“ je prostý a téhož způsobu, jako v dřívějších menších i větších kusech: samolibé vášnivé srdce zraněno nevěrností milenčinou, marně hledá upokojení v lásce-vášni nové a opět nové. Devatenáctiletý Octave a přece již libertin náhodou poznává, že milenka ho zrazuje s nejlepším přítelem; následuje souboj, poranění, nemoc a obnovené šílení láskou — řevnivost a lásku nenávist utápí ve víně, otupuje se hrubými orgiemi smyslnými, až konečně nalézá duši čistou, Brigittu, která se mu věnuje a obětuje, ale darmo — láska mu již upokojení neposkytuje, naopak dohání ho do zoufalé zuřivosti ukájené naposledy ukrutenstvím proti milence, ba již již milenku tu jde vraždit — zázračným zábleskem zbožnosti, uchované v pokaženém srdci od dětství, zachráněn je od vraždy. Miluje Brigittu, ale přece se s ní musí rozloučit, a tím rozchodem romance končí.

Román na francouzského, na pařížského romanciera jistě prostý; ale co na té kostře je života — celé nebe a peklo citů v chaotické směsici! „Zpověď“ jest psána (1834—1836) po rozluce se Sandovou a je do značné míry historií tohoto spojení; již fakt, že málokdy spojeni dva spisovatelé tak velicí, dá tušit, že „Zpověď“ je hlubokým studiem toho, co se zove láska.

*

V tomto rámci Musset maluje obraz svou krví. Všecko jeho cítění a myšlení vyzrává v idei padlého anděla — pád andělů a pád Adamův spojen v jeden umělecký a filosofický pomysl: člověk, ztrativší svou pohlavní čistotu a nevinnost, nemůže již nalézt radosti a naděje — — srdce člověka panice je nádoba hluboká: je-li prvá voda, kterou tam vleješ, nečista, celé moře by tam mohlo vtékat a přece by poskvrnění nesmylo, neboť prohlubeň je nekonečná a skvrna lpí na samém dně...

A jak tedy padá anděl-panic? Věda, rodíc skepsi, ubíjí víru: člověk, ztrativší víru, klesá v tyranii nečisté lásky a z toho panství hmoty a smyslů není vysvobození, ani láskou ženy čisté. Urputná logika „Kreutzerovy sonaty“*) v Mussetových výtvorech má své hluboké kořeny.

U Musseta vidíme osudné rozpolcení lásky na lásku fysickou a lásku duševní, na lásku čistou a nečistou; odvěký dualism metafysický a etický stává se u Musseta docela konkrétním dualismem nečistoty a čistoty pohlavní, a problém zní pak docela určitě v tomto obmezení: jak a čím se odčiní pád prvého člověka, jak se obrodí, jak očistí Adam smyslnosti.

V některých kusech má náběh k tomu, že věrná a čistá láska přemáhá nečistotu (Le chandelier); ve „Zpovědi“ čistá láska Brigittina bezmála by ho zachránila od pádu hlubšího, ale pád ten je neodvratný. Čtěte jen, jak čistá a nevinná Brigitta, aby si nešťastníka připoutala, přizpůsobuje se jeho zkažené fantasii, napodobujíc jeho dřívější milenky šatem a vším, co by mu hovělo — anděl temnoty zachytil se anděla světla, ale i s tímto řítí se v bezdnou propast...

*) známého románu L. N. Tolstého. — P. v.

Láska skeptikova stává se vášní divošskou, hledající ukojení v rozkošech hrozných a mučivých: Musset pořád žaluje, jak právě tou základní nedůvěrou, kterou duše je otrávena, vzniká zkaženost a hrubá prostopášnost.

Tato láska je proto zároveň — nenávistí. Kreutzerova sonata, analyse lásky u Dostojevského opět tu mají svého psychologického předchůdce. Vidíme v Zpovědi, jak se všehlodavá nedůvěra obrací v nedůvěru ve věrnost ženy-milenky, a jak se tato nedůvěra stává ukrutnou, až krvelačnou; s počátku nešťastník svou nedůvěrou Brigittu všelijak trápí a mučí, na konec však v stupňovaném rozšílení chce jí sáhnout na život, a již již zvedá dýku, aby věrné srdce proklál, jen zázračná náhoda — kříž na hrudi milenčině, odvrátí ho od černého úmyslu.

Moderní psychologové pohlavní depravace a perverse u Musseta naleznou nejeden příklad takového těsného sdružení smyslné lásky s ukrutností až krvelačnou; psycholog nalezne tam nejeden příspěvek rozhojňující obor pohlavní abnormálnosti...

A tak žití Octaveovo visí mezi dvojím hrozným úskalím, mezi — vraždou a sebevraždou. Není jiného východu — zničit předmět svého neukojení a zničit konečně sebe samého. Ve „Zpovědi“ nejednou vidíme tyto dva extrémy smrti. Ztráta víry svou skepsí vede přes ukrutnost k smrti . . . le pêcheur se tut, car il ne croyait pas, končí jeden z nejmladších plodů básníkových (Portia): rybák se zabil, protože nevěřil.

Jestliže se však zabil prostý rybák, jak teprve měl končit voltaireovský skeptik? Sebevraždou fysickou nebo mravní. Musset sám upil se absynthem.

To tedy v stručnosti je *nemoc století*, nemoc *dítěte našeho století.*

Její historický vznik a rozvoj Musset líčí v úvodní hlavě ke své „Zpovědi“. Je to analyse znamenitá, podávající na několika stránkách filosofii moderní literatury francouzské.

Naše století — toť jádro Mussetovy filosofie dějin — je dobou přechodní a to přechodem od Voltaireanského století XVIII. do doby nové. Voltaire zničil víru v staré svaté, Napoleon zničil víru v staré krále, starý režim padl a nového ještě není. Napoleon odstranil krále, ale padl sám, a mládež vychovaná proň a jeho světoborné plány najednou byla bez cíle.

Restaurací nastolen král a vrátil se kus starého pořádku, ale staré pergameny nemohly novým generacím dát nový život. Král a kněz, náboženství a stará politika byly vráceny jen de facto, ale nikdo jim už nevěřil. Padl a padali králové — mladší pokolení se opíjela svobodou, ale nedovedla svobodně jednat a svobodně žít. Bohatí se stali libertiny, prostřední chytali se úřadů, chudí opíjeli se svobodou, tím hrozným enthusiasmem na studeno — veliká slova zachvátila Francii a potopila ji v hrozném moři činů bez cíle.

Života skutečného, života vnitřního nebylo — pokrytectví, faleš se rozhostila a zdusila všecko v jednotvárnou a nudnou mrtvolu. Ne nadarmo vynalezen a nošen tenkrát černý šat salonní — rozum zvrátivší všechny illuse, sám nosí smutek.

Byla licoměrnou politika, bylo licoměrným náboženství, stala se licoměrnou také láska. Egoism, hrozný, studený, umrtvující egoism slavil své orgie. Láska stala se egoistickou, prodejnou, kurtisána zatlačila snící, romantickou něžnou a sladkou gri-

settu. Muž oddělil se od ženy, neboť začal jí pohrdat, vrhl se na víno, a opustiv útulný krb lásky, ubíjel se v špatných místnostech. Láska podlehla duchu času: tak jak nevěřili starým králům a starému náboženství, tak stala se jim také láska starou ilusí...

Musset nezapomíná fysiologické příčiny této sociální a mravní přeměny: V době, kdy mužové a bratři byli v poli v Německu, neklidné matky porodily pokolení ohnivé, bledé, nervosní. Zplozeni mezi dvěma bitvami, vychováni ve školách za víření bubnů válečných, upadali v předčasnou zádumčivost, zkoušejíce v napodobení svých vojenských otců své ubohé svaly. Čas od času otcové se jim objevili zbroceni krví, zvedli je na prsa vyšňořená zlatem, ale hned zase vysedli na koně.

Mravní důsledky takové výchovy jsou ovšem na bíledni, a stejně pochopí každý účinek toho, že Francie Napoleonovi každý rok platila krvavou daň 300.000 mladých lidí: v ssutinách starého režimu rozhostila se mravní a sociální anarchie...

*

Dítě století filosofií XVIII. věku ztratilo svou víru. „Ani jako dítě, ani na koleji, ani ve věku mužném nenavštěvoval jsem chrámů; moje náboženství, měl-li jsem jaké, nemělo ani obřadů ani symbolu, a já nevěřil nežli v boha bez formy, bez kultu a bez zjevení. Od svého mládí otráven všemi spisy posledního století (otec Mussetův vydával spisy Rousseauovy), záhy jsem do sebe ssál jalové mléko nezbožnosti. Lidská pýcha, tento bůh egoistův, zavřel modlitbě má ústa, kdežto má postrašená duše se utíkala k naději v prázdno...“

Můžeme si domyslit rozumový charakter tohoto rozervance. Jak století je bez určité formy, tak duch jednotlivců je bez vlastního a určitého charakteru; Musset svého ducha přirovnává těm časovým bytům, v nichž nakupen a pomísen je nábytek všech věků a všech zemí — nelad, neucelenost. Duch je kabinetem různých a nesouladných kuriosit. „... Četl jsem mnoho; mezi jiným naučil jsem se malovat. Nazpamět věděl jsem veliké množství věcí, ale nic v pořádku, takže jsem měl hlavu zároveň prázdnou a nadutou jako houba. Zamiloval jsem se řadou do všech básníků; ale protože jsem byl od přírody velmi vnímavý poslední dovedl mi zprotivit ostatní. Udělal jsem ze sebe veliké skladiště ssutin, až konečně nemaje pro stálé pití nového a neznámého žízně, nalezl jsem se být ssutinou sám."

Přes to byl mlád, vždyť byl ještě dítětem, ale již dítě k tomu všemu otráveno nevěrou milenky. A právě tu byl bez pomoci. Filosofie voltaireovská mu nepomohla, naopak svou skepsí rozežrala mu i lásku, s počátku čistou. Filosofoval sice o každé maličkosti, která se jeho týkala, ale skutečné filosofie neměl přece; neměl celkového názoru na život, měl jen prach myšlenek.

*

Musset tuto „hanebnou nemoc mravní" analysuje podrobněji.

Nemoc spočívá ve všeobecné skepsi a beznadějnosti — mládež Francie nevěřila v nic. V tomto hrozném stavu lidé nedovedli se rozehřát ani pro zlé, nadšení stačilo pouze k negaci dobrého, beznadějnost stávala se necitelností. Princip smrti

z hlavy vstoupil do útrob. Prostopášností ubíjely se životní síly, ubíjel se duch a tělo zároveň — duch ničil tělo, tělem mrtvil se duch.

Blasfemie — toť výsledek slabošských siláků tohoto krvavého a krvácejícího romantismu doby Mussetovy. V rouhání — Musset praví — nešťastný rozervanec hledá a bohužel i nalézá ulevení svého přeplněného srdce: když atheista vytáhne hodinky a dá Pánu Bohu čtvrt hodiny času, aby ho bleskem zničil, tato čtvrt hodiny, to je jisté, je dobou zlosti a kruté slasti. Rozervanec nalézá takto v napodobování skutečného zoufání jakés takés zaměstnání — směje se slávě, směje se náboženství, směje se lásce a směje se tím konečně samému sobě — dělá si blázna ze všeho na světě. Ale kdo neví, co dělat, nalézá v tom útěchu, a k tomu je tak sladké, mít se za nešťastného, kdežto jsme jen prázdnými a v nudě.

Skeptik důsledně pokračuje k výsilné prostopášnosti a k žití nepřirozenému — prostopášnost je právě prvým důsledkem principu smrti a ten pochází z hlavy — z filosofie à la Voltaire a Diderot a konec konců z atheismu, neboť každý filosof je bratrancem nějakého atheisty.

*

Mussetův titan, jak ani jinak být nemohlo, byl ve škole *Goethově* a *Byronově.* Musset to dobře ví a sám nám svůj poměr k oběma určuje: Goethe a Byron jsou po Napoleonovi největší geniové doby, jsou polobohy — ale Mussetovo Dítě století nemůže jim než klnouti!

Musset netoliko z Byrona, ale i z Goethea čerpal posilu své nervosní smutnosti a zvláštní nečinnosti.

I ve Faustovi — svazuje jej těsněji s Wertherem — vidí nejsmutnější lidskou postavu ze všech, které kdy představovaly zlo a neštěstí, Byron — Manfredem*) — také mu odpověděl jen výkřikem bolesti. A proto, ačkoli je zbožňuje, zároveň jim klne.

Z gnostického Fausta a energického Manfreda stává se zženštilý a depravovaný Rolla.**) Faust, nemoc století překonává svou filosofií, slasti nepodává se cele a u vysokém věku umírá v plné činnosti; Manfred dává si sice také smrt, ale do posledního dechu zůstává nesmířeným rebelem, jenž ještě svou smrtí nebi hrozí posledním vetem. Rolla starý svět pohřbívá filosofií cizí, voltaireovskou, ale na ruinách jeho dovede jen slábnouti bacchanalem. Je to sebevražda také, třeba ne fysická a akutní jedním rázem, je to sebevražda mravní a chronická, vleklá, po částech, sebevražd více a mnoho.

V této slabé pasivitě duch utkvívá stále a stále na slastech smyslných a jimi se zabývá. Není-li požitkům oddán aktuálně, alespoň o nich filosofuje. Tento postup rollovské skepse Musset nám líčí všemi svými výtvory a ve „Zpovědi" také jej vyložil in abstracto.

Zkaženost a prostopášnost buď člověka zhovadí cele nebo, jestliže nepřestává myslit, vyvíjí v něm zvláštní zvědavost.

Musset zove tento zvláštní stav ducha *zvědavostí zlého* (la curiosité du mal). Je to mrzká nemoc, rodící se ze všelikého nečistého doteku. Je to instinkt slídící v nocích po strašidlech i v hrobech; je to nevysvětlitelná muka, jíž Bůh tresce ty, již

*) Faust a Werther. hrdinové Goetheova dramatu a románu. Manfred, hrdina Byronův. — P. v.

**) Hrdina Mussetovy básně „Rolla". — P. v.

se provinili — chtěli by věřit, že všecko může klesnout, ale ve svém nitru by snad z toho byli nešťastni. Jsou horečně činni, hledají, rozbírají, disputují, snažíce se vědět to, čeho si žádají. Zlu uskutečněnému se smějí, zlem ještě nejistým by se zapřisahali, dobré chtějí vidět v pozadí — to je snad veliká formule, prvé slovo Satanovo, když viděl, že se nebe před ním zavírá...

*

„ — Musset je upřímný člověk, jemu není ten „pánbů“ takovou příkrasou básnickou, jemu je skutečné ultimum refugium.*) Tak na mne dělá dojem, jakoby neměl za zlé, že se tak málo stará o pořádek tohoto světa, když už jej jednou stvořil, jako nějaký vznešený pán o svého levobočka; Musset na jeho místě by to spořádal jinak, ale konečně — tací jsme všichni. A Musset stojí přec jen výš než hrdina Garborgův. Gram jde ku *knězi* (ne k *Bohu!*). „Musset se nehádá s pánembohem, ale s Bohem! A tam ten je jenom duše „umdlená“, tenhle je docela zlomená, ale hrdá, aristokratická.“

Machar tu (v nedávném dopise) velmi správně ukazuje na ráz Mussetova hledání Boha a na rozdíl mezi rekem Mussetovým a Garborgovým. V pravdě je pro Musseta charakteristické to, že nehledá Boha pouze filosofického, ale náboženského, přímo řečeno: *zjeveného*. Musset je jako Tomáš: také svého Boha chtěl by ohmatat, syllogismům a důkazům nedůvěřuje. Mezi vírou absolutní a negací Musset neuznává žádného stavu třetího, nanejvýše indiferentism. V hluboké básni „L'Espoir en Dieu“**)

---

*) poslední útočiště. — P. v.
**) Naděje v Boha. — P. v.

probírá všecky filosofické soustavy až po Kanta, ale zavrhuje všecky, neboť i Kant není mu než rétorem, i končí zoufalým vzýváním Boha, aby se přece ukázal a takto rozplašil skepsi. Vždyť tou skepsí vinen je vlastně On sám — proč dopouští všecko to zlo, před nímž rozum i ctnost hrůzou jsou jaty? Skepse zpustošila zemi proto — a tu nestačí, aby člověk ve svém zoufalství Boha se domýšlel svou obrazivostí, Bůh zjeví se sám a zlo a skepse budou zničeny, budou zničeny nadobro, naprosto...

Mussetova skepse je jiného genru než Humeova. Je hlubší — otrávila srdce, Humeova skepse je vyšší — sídlí v mozku. Musset je z rodu Pascalů. Pascalové skepsí umírají, Humeovi skepse nepřekážela v komfortu.

*

V „Rollovi" Musset podal čpavou tresť své „Zpovědi".

Rolla zbořil si všecky mosty, vedoucí k minulosti, ztratil víru v antiku, ztratil víru v křesťanství a zejména také v Krista...

A jak apostrofuje Krista, tak básník apostrofuje také svého svůdce Voltairea. Pan Vrchlický vyslovil pochybnost, může-li Voltaire mít toho významu. Musset nelíčí, čeho neprožil, a neprožili po Mussetovi také jiní velicí básníci totéž?

Rolla je bohovrah. Své svatokrádežné vraždy nedopustil se z filosofické rozvahy, ale v rozčilení a rozechvění. Sotva že se činu dopustil — a dopouští se ho napořád —, je mu líto, je mu úzko. Krista si rozpitval na oltáři, ale děsí se skutku, jak věřící se hrozí zneuctění hostie. Ztrativ víru v starý řád světový, chce svět a člověka přetvořit, ale jen fantasií a pak na konec racionalistická

pýcha vrhá ho do náručí nevěstky. Je pasivní ve všem. Jako Faust si lásku kupuje zlatem, ale nesvádí Markétky, nýbrž svádí sebe. Faust stává se sobě spasitelem sám, Rolla spasitele čeká a čeká vykoupení — kdo z nás, táže se, stane se teď Bohem?

Rolla padl pýchou rozumovou, ale pád ten hluboko a mnohem hloub a upřímněji cítí než Faust — Faust si proto se sebevraždou více zahrál, Rolla ve svém deliriu, v němž se slast střídala s proklínáním a rouháním, vzal si život. Faust na konci životní dráhy vznesen je do nebes, Rolla umírá v zoufání, třebaže v masce dandyho.

Faust nikdy necítil hříchu, jen obmezenost, Rolla cítí hřích, srdce mu v prostopášnosti krvácí. Faust se z nemoci století vyfilosofoval, Rolla nemudruje, konče hrubým rousseauismem; zavrhuje civilisaci všecku. V touze po životě přirozeném vysloviv hroznou formuli satanovi, chtěl by nemyslit: lépe bylo by dělat, co dělají ovce, jež nevědí, kde je čeká porážka a k níž jdou žvýkajíce trávu.

*

Musset je veliký svou opravdovou upřímností: hřích, tedy hřích — nezatajuje žádné své myšlenky, žádného svého skutku, žádného svého cíle (pokud je měl); tou svou pravdivostí Musset působí tak mocně proto, že je to pravdivost citů. V tom je modernější než Goethe, který je ještě mnohem více člověk minulého, racionalistického století. I Goethe je pravdivý, ale jeho pravda není tak bezprostřední. Tato bezprostřednost netkví pouze v citovosti, neboť i citem lze být nepravdivým, jako přímo exemplárně vidíme z Victora Huga, toho jesuity vášně a citů.

Cit sám o sobě nezaručuje správnosti a pravdivosti. Právě Musset nám je poučením, jak cit svádí a zavádí. Přečtěte si ve „Zpovědi" scénu, jak Octave probodnout chce Brigittu: již na hrudi hledá místo, kde je srdce — tu spatří mezi prsy malý krucifix — vražedná ruka umdlévá, zkroušen padá na zemi a třesoucím se hlasem volá: Pane, můj Bože, pane, můj Bože, Ty byl jsi zde! Nebudu dlouze a široce vzpomínat, jakou divnou náhodou ten záchranný křížek Brigitta obdržela od své umírající tety, není to první ani poslední náhoda, která řídí kroky Rollovy. A v tom náš Voltaireovec je člověk naprosto starý: náhoda je pánem světa a života, a této víře odpovídá pak celá náboženská nálada Rollova, — kterážto nálada nejpřípadněji se vystihuje jménem: *pověrčivost, pověra.* Pověrčivý titan.

S tím srovnává se to věčné kolísání mezi vírou a nevěrou, s tím srovnává se Rollova rouhavost — teď Kristus mu z hřebů padá do prachu, hned na to symbol toho Krista zachraňuje ho od nejosudnějšího kroku života.

To je romantický relapsus do středověku, jemuž Rolla stejně neodolal jako všichni jeho vrstevníci, a tím liší se od Fausta, třeba i tento středověku zaplatil svou daň. Musset v tom je Francouz, je katolík. Faust Goetheův je titan racionalistický, protestantský.

*„Moderní člověk a náboženství." Naše Doba, V, 1897—98*

# AUGUSTIN SMETANA.

(1814—1851.)

Bylo to na počátku reakce po roce 1848, v roce 1851 1. února, kdy se na Václavském náměstí tísnily tisíce lidí, aby vzdaly čest poslední Smetanovi. Pohřeb bez kněží, bez obvyklých ceremonií — rakev snesli přátelé a na rozkaz policie ujížděli branou s velikým chvatem. Kdo to byl, že ho tak vynášeli? Zločinec? Ne; byl to člověk, který chtěl býti člověkem doopravdy a jen člověkem. Ale to se tenkráte tak trestalo.

A. Smetana se narodil v Praze (14. června) 1814 a vyrostl vlastně v kostele. Otec jeho byl kostelníkem, v poslední době u sv. Jindřicha přes 36 let, a náš Augustin, od samého zrození vychován a žije v svatyni, chtěl se státi duchovním a stal se. Sám praví, že byla nejkrásnější chvíle života jeho, když po vykonaných studiích vstoupil do řádu křižovnického, a dodává, že druhý krásný okamžik však byl o 18 let později, když byl z matriky svého řádu vymazán a z církve vyobcován. Dokončil záhy studia a musil čekati na vysvěcení do r. 1837. Stal se na chvíli kaplanem v Dobřichovicích a v Chebu a již tu měl příležitost ukázati, oč mu šlo. Tam se zřídilo bratrstvo, po jakémsi páteru zvané Severiáni. Byli to katoličtí mravokárcové bez mravnosti, a proti tomuto bratrstvu vystoupil Smetana. V Chebu neobstál, vrátil se do Prahy, r. 1841 stal se doktorem filosofie a od toho okamžiku lnul ke škole.

Zanechal svůj životopis vlastní. Tam vyličuje strasti člověka, jenž byl vychován před rokem 1848 ve školách rakouských. Nyní si to sotva dovedeme

*

představiti, ale stačí, uvedeme-li, že sám tehdejší rakouský ministr nazval soustavu onu zabíjením ducha. Smetanovi bylo skutečným zjevením, že člověk k svému mínění má a musí míti důvody. Toho se dověděl na filosofii; že se může pro věc a pro přesvědčení hledati důvod, protože někdo může míti důvod jiný. To mu bylo dosud tajemstvím a tedy pravdou novou. I hledal on důvody pro své ideály náboženské: pochopitelno při člověku, jenž od dětství se stavu duchovnímu věnoval. Když začal mysliti, dostavily se pochybnosti. A jak to bývá, život vynikajících jednotlivců jest jako zobrazením a opakováním velikého vývoje historického. Tak jako když čteme u Palackého vývoj naší reformace — totéž vidíme u Smetany a jest to charakteristické pro něho, Čecha, že první pochybování nebylo pro dogma, nýbrž pro mravnost. Jest možno, aby člověk pro svá provinění na světě mohl být trestán po celou věčnost? To bouřilo jeho svědomí. Ten věčný trest zdál se mu krutým. A od této pochybnosti dostává se k pochybnostem učení, pochybuje o božství Kristově. Astronomie, hvězdářství ho v tom dotvrzuje. Chodí k příteli, jenž ho učí hvězdářství. Vidí ten velkolepý řád světa, a tu vznikají pochybnosti o učení křesťanském. Na universitě, kde přejal suplování po profesoru Exnerovi, šel cestou svojí, přednášel zejména filosofii moderní. kdežto obyčejně se ještě učilo jen filosofům starým. On zejména uvedl v Praze novou filosofii hegelovskou.

Tu však již nastává „slavný rok 1848“, jak on jej zve. Stal se v tom roce děkanem fakulty filosofické. Když ve Vídni padli první bojovníci za svobodu, studentstvo pražské pořádalo slavnost a pozvalo Smetanu, aby v chrámu týnském promluvil při bohoslužbě. A Smetana vyhověl; 13. března za padlé stu-

denty vídeňské mluvil. V řeči velebí novou dobu, která se ohlašuje rokem revolučním; ukazuje k tomu, že první obět revoluce byl bratr Slovan, Polák. On si přeje, aby Praha naše, staré město slovanské, a zejména aby mládež akademická bojovala za svobodu. Vyslovuje naději, že král český Ferdinand odčiní to, čeho dopustil se na národě českém jeho jmenovec, a chce jej zváti Ferdinandem otcem. Napomíná mládež, aby v době bouřné klidem byla příkladem svému národu. Tato řeč za revolucionáře od děkana fakulty filosofické nelíbila se mnohým, a zle mu to vytýkali a ještě více, když později připojil se k studentům na barikády. Když viděl, že mládež ve svém nadšení podstupuje boj za svobodu, šel k mládeži, třebaže se nikdy pušky nedotkl. Chtěl raditi, napomínati, nechtěl scházeti tam, kde mládež národa se postavila v šik za svobodu: „Chovám svaté přesvědčení, že mládež národa vzdělaného nikde a nikde nepropůjčuje svého ramene věci špatné.“ Byl to jistě významný krok, významný čin českého učitele vysokých škol — právě tomu bylo 500 let, kdy Karel universitu založil, a po 500 letech z této university dán národu signál pro svobodu. Smetana sám nadšeně vítá proklamaci konstituce, a tento čin politický vzbuzuje v něm touhu, aby vystoupil z církve.

Přednášel čas na gymnasiu a ještě na universitě, ale pracovalo se již proti němu, ovšem ne zjevně, nýbrž tajně. Rozumí se, že se tmářům podařilo odstraniti Smetanu ze školy a z university. — Všechna ta zklamání, ta utiskování ztížila mu život a zdraví. Již v roce 1849 churav upadá v stav povážlivě nervosní. Vznikl nejen starostmi o chléb, ale i starostmi o duši. V té době Palacký — v listopadu 1849 — překvapil ho návštěvou, žádaje, aby se ujal redakce listu „Union“.

A v tom svém listu roku 1850 v únoru oznámil veřejně své vystoupení z řádu. Učinil napřed oznámení řádu; na všecka napomínání a prošení zůstal neoblomný: Svědomí žádá neúprosně, aby člověk nestavil na odiv víry, které nemá. Konečně tedy 23. března ve svém listě oznámil, že přestal býti křižovníkem — náboženství nebylo mu ústavem asekuračním pro věčnost, náboženství zvykové bylo mu rouháním. V Praze bylo ohromné rozčilení, lidé nemohli pochopiti, jakému patří náboženství — náboženství lidskosti bylo jim neznámo. Konsistoř dvakrát Smetanu vyzvala, aby vystoupení odvolal, po druhé již neodpověděl a nato 22. dubna 1850 byl z církve vyobcován. Smutně vzpomíná, jak to ohlášení musil v chrámě slyšeti starý jeho otec; a jak musil rozdávati tištěné modlitby za syna, aby se do lůna církve navrátil ....

Přátelé zaopatřili mu místo do ciziny. V městě Altoně stal se vychovatelem, ale vrátil se již na podzim do Prahy; otec mu zemřel a sestra (bylo 9 dítek). Dostavilo se vysílení, slabost taková, že, ač mu bylo 37 let, zemřel 30. ledna 1851. Ještě v posledním okamžiku obtěžován byl lidmi, kteří jej chtěli převésti do církve. Měl strach, aby nepřátelé neřekli, že ze strachu odvolal, i požádal proto své přátele, aby u něho střídavě dnem i nocí trvali ....

Pohřeb konán narychlo. V Praze bylo viděti rozčilení. Zemřel člověk neznačný, ale na náměstí tlupily se masy lidu do tisíců (aspoň prý deset tisíc). Rodina se obávala, že lid bude demonstrovati proti zesnulému, neboť se tak roztrušovalo z kruhů klerikálních; přání pochopitelné — ale policie lépe znala náladu lidu. Když rakev přáteli byla snesena, zahostil se v tisících klid hrobový. „Klobouk dolů“, zaznělo ze zástupu, a tisícové obnažili hlavu. „Ve

jménu Jeho Excelence pana místodržitele“ ozval se rozkaz, aby rakev byla co nejrychleji odvezena na karlínský hřbitov, kde obec evangelická dopřála exkomunikovanému odpočinku. — O Smetanovi do té doby se málo vědělo. V pozdějších letech sice památka jeho obnovena vydáním jeho spisů, ale v cizině; u nás se na něho zapomnělo. R. 1900 přeneseny jeho zůstatky na Olšany za malé účasti.

Dnes však jsme se tu sešli, abychom si na něho a jeho dílo životní vzpomněli.

*

Vyložím teď část jeho učení, zejména jeho filosofii sociální. Smetana si představuje, že celý svět a lidstvo v něm a s ním se stále mění a vyvíjí; odehrává se boj ve světě a lidstvu. V lidstvu boj egoismu a lásky, nízkého a vznešeného, a v přírodě stejné boj hmotného, časného a božského, věčného. Tento vývoj jest stálým pokrokem. Smetana nadšeně věří, že historické proměny vedou k lepšímu. Svět jest bojištěm, ale vyhrává na něm božské a láska. Jest přesvědčen, že zejména rokem 1848, oním slavným rokem, začíná nové období, nový svět. A představuje si celý dosavadní vývoj historický takto: Napřed lidstvo žilo neuvědoměle, bylo šťastné, blažené, bylo spokojené, ale nemělo žádných ideálů své lidskosti, nevědělo, kam spěje, co dělá, k čemu směřuje. Tato první doba minula a nastala doba druhá, která trvá od počátku řecké filosofie a myšlení až na naši dobu. Tato druhá doba právě zapadající má tento obsah: Lidstvo si uvědomilo onen odvěký boj, že ve světě a že v něm samém zápasí dvě síly: světlo — tma, láska — egoismus, božské — nízké. A toto uvědomení postrašilo člověka. Dokud byl v ráji, na to nemyslil. Tu najednou postřehuje, že jest boj v jeho

vlastní duši, že v něm samém se ten boj odehrává. Člověk zastrašený hledá pomoci, touží po pomoci, a tak vzniká náboženství. Náboženství vede ustrašeného člověka; napřed pohanské, potom křesťanské a zejména středověký katolicism, ale nepodařilo se mu usmířiti, uklidniti člověka. Vzniká reformace, ale ani ta nedovede uklidniti. Po Husovi, Lutherovi přicházejí myslitelé jako Kant a Feuerbach, až konečně nejnovější filosofie ukazuje, v čem je podstata náboženství a tudíž celého období: člověčenstvo si filosofií plně uvědomilo ty protivy a rozhodlo se, rozpor odčiniti.

Ale to není všecek úkol a obsah doby druhé. Ten člověk zastrašený byl egoistou. Proto vznikl stát a právo. Stát a právo podle Smetany jsou instituce dočasné jako církev a měly úkol prostředkovati mezi lidmi, jedinci egoistickými. Právo má svůj původ v egoismu.

Ve staré době římský národ jediný byl svobodný, ostatní byli otroci. Později otroctví málo zmírněno v nevolnictví. Absolutismus pak zase vrací se tam, kde byli Římané. Proti tomu vznikají mužové, kteří myšlenkou, pérem bojují; jsou to předně utopisté, Morus a následovníci jeho, po nich hlavně Rousseau. Pak přicházejí politikové a revoluce francouzské. Napoleon zastavil vývoj a vrací se k absolutismu, ale nemohl udržeti řády staré, a tak vzniká rok 1848 jako pokračování revoluce. Smetana ukazuje na Metternicha, jak právě absolutismus sám se ničí; v tom odvěkém boji tmy a světla vždy tma vlastně ničí sama sebe. Řády staré padají, právě že byly staré, a lidé, kteří to prohlédli, spějí dál, budují svět nový positivně.

Vývoj není náhlý, jest krok za krokem. Proto do třetího období lidstva jest přechod, a ten vidí Smetana

ve své vlastní době, jejíž úkol nám určuje. Náboženství, které lidstvo vedlo, nestačí, ustupuje, a na jeho místo vstupuje umělecké tvoření (patrně umění v pravém slova smyslu a také průmysl). Lidstvo již nemá být pasivním, nýbrž účinně, úsilně musí pracovati. S náboženstvím padá též filosofie. Jako náboženství bylo prozatímné, tak i filosofie jest jen prozatímná, měla člověka uvědomit. Odpadne též právo a stát. Speciálně vidí v komunismu přechod k době třetí, k době lásky; on se svého hlediska hlásá nejen rovnost, nýbrž i totožnost a proto vidí v komunismu jen přechod do té doby třetí, v které na lásce celá společnost bude zorganisována. Obdobně vidí v liberalismu, zejména v jeho indiferentismu náboženském, úpadek náboženství a filosofie a přechod do období třetího, a to bude bez náboženství a bez filosofie. To třetí období bude období humanity, lidskosti.

Protože každé období jest vedeno nějakým národem, očekává, že po Řecích, Římanech, Francouzích, Angličanech, Němcích, kteří posud měli prvenství kulturní a vedení, nastupuje úkol národa slovanského a zejména též českého.

Národ slovanský povede organisaci na základě tvůrčí lásky. My Čechové máme úkol, jako nejkrajnější větev slovanská na západě, vyčerpati všechnu dosavadní kulturu. Čech má přijmouti do sebe, co dosud kultura vydala, zpracovati to a předati dále na východ, odkud přijde nové světlo. Tam bude utvrzeno panství lásky, jak před Smetanou Herder snil. Člověk bude nový, nastává doba nadčlověka a nadčlověčství. Tento nadčlověk český se bude vyznamenávati vůlí k obětem. Po období třetím nastane ještě období čtvrté a páté — lidstvo se vyžije v dokonalou bytost citovou . . .

Vidíte z toho, že Smetana tu podléhá názorům tenkráte rozšířeným, že jest utopistou asi v tom směru jako Fourier a jiní.

Smetana k nám přinesl filosofii školy Hegelovy a zejména též filosofii Feuerbachovu, z kteréžto filosofie vznikla v Němcích filosofie Marxova a Engelsova. Ti tenkrát se také hlásili k humanismu, „humanismu reálnímu". Smetana asi bez znalosti tehdejších prací Marxových a Engelsových mnoho má s nimi společného, více než se zdá. Jsou ovšem rozdíly. Marx má národní hospodářství za základ, Smetana zůstal filosofem a rovná se více Engelsovi. Ale v té filosofii jsou mnohé shody. Především že takový důraz klade na vědu positivní a ne jen na filosofii. Jeho názor o náboženství jest týž jako Marxův a Engelsův, o státu, právu a revoluci rovněž. Zejména také má společně s Marxem přesvědčení o naprosté zákonitosti vývoje historického a světa vůbec. Toto vše, tyto hlavní myšlenky pojí Smetanu prostředkem filosofie Feuerbachovy s Marxem a Engelsem. A jak vidíte, jeho vývoj životní od počátku studií až na konec jest obrazem, jest prováděním toho, co učil. Také ten úkol, který kladl českému národu, sám si uvědomil a provedl. Žádá český národ, aby všechnu dosavadní kulturu vyčerpal, zpracoval a předal. Smetana byl tehdy naše nejmyslivější hlava a snad nejvzdělanější člověk český. On filosofii veškeru obsáhl na svou dobu znamenitě, uvážíme-li školy tehdejší. Co žádal na národě, to konal. Z jeho myšlenek se ozývá nejen Kant a Hegel, ale také Schiller a Goethe a všichni velikáni myšlenky. Čerpal z plna a ještě k tomu nedospěl, aby všecku tuto bohatost zpracoval a aby dal plnější obraz toho nového českého člověka. 37letý byl skláčen starostí o ducha, starostí o tělo. Byl v nej-

pilnější práci, ale nemohl vydati všecko ovoce. Jeho potomkové dosti ještě budou míti práce s tím, co nám zanechal.

*

Smetana jest a má býti naším buditelem. Rok 1848 přivedl nás k uvědomení. Co značila doba před rokem 1848? To ubíjení ducha, které provedla protireformace. A proto revoluce u nás byla hlubší v tom smysle, že právě k těmto základům myšlenek odkazovala. Podívejte se na *Havlíčka* a srovnejte ho se Smetanou. Havlíček měl v programu svém politickém program náboženství. Havlíček vydával (a právě v roce, kdy Smetana umřel) epištoly kutnohorské, protože pochopil, že absolutismus církevní jest poduškou absolutismu státního. Praví, že vyplnil povinnost bojovati vším úsilím proti mocnosti vždy nepřátelské pokroku lidstva a zejména našemu národu. Tak píše Havlíček, a Smetana, který s ním zároveň žil, to pocítil hluboko. Odtud jeho boj i proti absolutismu duchovnímu i světskému. Meissner, přítel jeho, praví: „Přál bych si, aby čeští Němci měli politické charaktery stejné, jako měl Smetana.“ Vycítil dobře, že Smetana byl také politickým charakterem — sáhl až ke kořenům reakce. Smetana jde hloub než Havlíček. Havlíček se spokojuje zdravým rozumem, kdežto Smetana snaží se pochopiti, co se děje v dramatě světovém, a jakou roli má hráti národ náš. „Co znamená naše doba?“ Smysl její jest: věda moderní obětuje na oltáři lidskosti náboženství a právo. Obětuje své náboženství a právo, to jest: má na místě náboženství a práva nastoupiti tvoření lásky, přetvořování člověka a přírody láskou.

Smetanovy myšlenky mohutné, drtící, byly vysloveny po revoluci, když reakce začínala slaviti své triumfy — to jest tragický osud našeho roku 1848.

Reakce musila se dostaviti, protože národové rakouští, také náš, nebyli s to, pochopiti plně, oč běží, a udržeti se ve výši. U nás nebylo revoluce duchovní, a bez této není možna reforma ani revoluce. Smetana pochopil, že nestačí nám jen jazykově pracovati, nýbrž hlavnější úkol jest sociální. To nepochopují dosud lidé a zejména ti, kteří se již domnívají, že jsou na drahách lepších. Zabiti v nás ty staré názory, teprve tím bude dovršeno, oč všichni buditelé usilovali. Smetana stojí na půdě připravené Šafaříkem, Palackým, Kollárem, Havlíčkem, ale on jde až k základům, vidí, že jest potřeba českého myšlení, jest potřeba sociálního nazírání na svět a život. Pochopil význam roku 1848 lépe než mnozí tehdejší politikové. Viděl, že šlo o více než politiku. Při roce 1848 byl úkol sociální; všechny ty boje nebyly jen boje politické, národnostní. Co zůstalo z něho, z toho roku? Zrušení nevolnictví, to zůstalo. Z toho vidíme, oč šlo.

Socialismus byl tehdy u nás slabý. V roce 1848 hlásil se k životu tak zvaný střední stav. Dělnictvo bylo ještě málo organisováno. Socialism se jeví v práci Kampelíka, Klácela, nešťastného Sabiny, Arnolda a některých málo žurnalistů.

Smetana jest a má býti naším buditelem, buditelem sociálního myšlení, ale nejen myšlení, nýbrž také prakse životní. Jemu jest úkolem účinná tvůrčí láska, a to pochopiti a v tom duchu českém pokračovati můžeme se učiti od Smetany.

*Přednáška 27. ledna 1901 v Typografické Besedě pražské. Ponejprv otištěno v Čase 1901 (30. a 31. ledna, č. 30 a 31), po druhé v Masarykově Sborníku I. 1924—25, 157—163.*

# KAREL HAVLÍČEK.

(1821—1856.)

O Havlíčkovi mluvím rád jako o člověku, o člověku svobodomyslném a jako o Čechu. Havlíček je náš první a vlastně posud jediný politický vůdce, a vůdce české svobodomyslnosti.

Tato souvislost politiky a svobodomyslnosti na Havlíčkovi tak vyniká. Uvidíme teprve z jeho názorů o svobodném myšlení, že souvisí přímo s politikou potud, pokud politika a náboženství mají úzký vztah.

Prosím, vzpomeňte, ve které žil Havlíček době. Narodil se roku 1821, zemřel roku 1856, hlavní působení jeho padá do roku 1848 a rok nebo dva po roce 1848. Začíná být činný jako spisovatel a žurnalista, aspoň veřejně činný, v roce 1846, přibližně až do roku asi 1852. Nepříliš dlouhá doba. Sem padá i jeho literární činnost. Rok 1848 to je jeho doba, a Havlíček stručně se dá charakterisovat jako osmačtyřicátník, jako ideál osmačtyřicátníka, a co osmačtyřicátník znamená, nemusím dlouho vysvětlovat.

Havlíček byl zrozen a vychován v tuhé době reakční. V roce 1821 ještě žil císař František. Tuhé reakcionářství Rakouska předbřeznového, před březnovou revolucí*), které tehdy vedlo nejen Rakousko, nýbrž i Německo a mělo tím vliv v celé Evropě, charakterisoval tehdejší ministr, že je duchomorné, že vraždí duchy. To bylo staré Rakousko Metternichovo a císaře Františka. Rakousko vedlo po francouzské

*) Po „únorové“ revoluci 1848 ve Francii dochází v březnu k revolučnímu hnutí v zemích středoevropských. — Pozn. vyd.

revoluci s Ruskem a Pruskem — německého císařství ještě nebylo — reakci protifrancouzskou.

Francouzská revoluce, jež popravila krále a královskou rodinu, byla pro monarchy a konservativní monarchisty „memento“ stále vzrušující. Rakousko a řečené tři státy měly před sebou strašidlo revoluční, a vše se dálo, aby revoluce byla zničena. Částečně se to zdařilo. Po revoluci nastala reakce, ta trvá v celé Evropě, ale jen chvilkově. Roku 1830 opět je revoluce v Paříži, roku 1848 v celé Evropě až na Rusko a Turecko.

Po roce 1848 nastává zas reakce, bachovská říkáme jí my. Ta trvá až do roku 1859, až Rakousko na bojišti v Italii i vojensky dokázalo neschopnost absolutismu.

V roce 1855 Havlíček ještě žil, vlastně už umíral. Rakousko se s papežem dohodlo o konkordátu, a to nejlépe charakterisuje celou reakci, jak se vláda a církev v jednotě o tuto reakci přičiňovaly. V této době reakční se narodil a vyrostl Havlíček, v době, kdy se katolická církev prohlašovala i od lidí nábožensky cítících a smýšlejících za vlastní oporu trůnu a oltáře.

Na počátku XIX. století nastává zvláštní proces reakční, totiž katolisace, vlastně rekatolisace v Evropě. Francouzská revoluce odstranila náboženství, a v celé Evropě panoval podobný duch. Vzpomeňte na josefinismus v Rakousku, co znamená jesefinské hnutí pro obrození národa našeho, v Německu Bedřich Veliký a jeho osvícenské tužby. To vše v celé Evropě ukazuje na ten rozmach a zesílení svobodomyslnosti a tužeb na svobodomyslnosti založených, ať už náboženských nebo politických.

Francouzská revoluce (tak zv. veliká revoluce roku 1789 a v letech následujících) a její chyby —

a dělala velké chyby — na delší dobu pomátly i lepší svobodomyslné lidi, že aspoň mlčeli k reakci, nepřímo reakce se přidrželi. Tím si vysvětlíme, že nejen ve Francii, ale i v protestantských státech katolisace postupovala.

V německé literatuře filosofové opouštějí protestantismus, stávají se katolíky: Schlegelové, Gentz, Adam Mueller a j. A tito konvertité katoličtí skoro všichni přecházejí do služeb Rakouska. Rakousko je v té době útočištěm lidí opouštějících protestantské církve, a tito konvertité utužili tuto reakci katolickou. Nebyla jen v Rakousku, byla i v protestantské části Německa, byla v Anglii. Vzpomeňte hnutí anglického, jež dosud není ukončeno. Tisíce a tisíce inteligentů opouští státní církev.

V této době reakce se Havlíček narodil. Dá se napřed očekávat, že je dvojí možnost, co by Havlíček a každý jiný člověk tehdy být mohl. Buď podlehne reakci, nebo bude proti reakci. Extrém velmi často vyvolává extrém jiný. A Havlíček reakci nepodlehl, šel s těmi, kteří se postavili proti reakci. Havlíček sám byl vychován v rodině církevně a hodně zbožně, chtěl být přímo knězem. Vstoupil do pražského semináře, ale vydržel tam jen rok, byl vyloučen. Chtěl být knězem z přesvědčení a pak proto, že kněžské povolání mu zaručovalo literární svobodu. Byly to ovšem smutné poměry, že tak mohl a musil myslit Havlíček. Ale Havlíček, jak pravím, byl ze semináře za rok vyloučen, vzdělával se sám, odešel na Rus, po půldruhém roce vrátil se do Prahy, stal se literátem, žurnalistou.

Přikvačil rok 1848, jenž vyžadoval jeho žurnalistické a politické činnosti. Rok 1848 znamená revoluci proti absolutismu politickému a církevnímu, který se dá charakterisovat tou větou v ústavě teh-

dejší, že císař je svatý. Absolutismus je teď (1907) v Rusku a Turecku. To bylo v Rakousku před rokem 1848, a rok 1848 odpravil tento absolutismus. Také pro národ český byl proto dán hlavní politický problém, má-li se zúčastnit revoluce, a Havlíček stejně jako Palacký a jiní myslící lidé postaveni přímo před otázku: Má se též český národ zúčastnit revoluce branné? To byl problém, a víte, že jedna část, mládež a část dělnictva, odpověděla k otázce ano, postavily se barikády a povstání, vlastně povstáníčko, zosnovováno. Nato nastala reakce v Čechách a v celém Rakousku.

Havlíček nebyl pro revoluci a tak se dostal do sporu s radikálnější frakcí politickou. Byl odpovědný nepřítel tehdejšího radikalismu politického, hlásal oposici zákonnou, lišil se od konservativních, již dělali oposici pokroku. Uváděl za příklad takové oposice anglického Hampdeona a irského O'Connella.

A proč nechtěl revoluci? Poznal, že národ český pro revoluci brannou nebyl zralý, a to je pochopitelné u národa, který téměř pět set let byl spoután absolutismem. Ne od bitvy na Bílé hoře náš národ je politicky mrtev, nýbrž dvě stě let před ní politicky je mrtev. Sotvaže se Husova reformace počíná vyvíjet v českobratrství, radikálnější směr vyhuben, a i páni byli svorni v tom, že lid selský porobí a tudíž od roku asi 1480 do 1848 český sedlák byl politicky mrtev.

Čechy byla země čistě aristokratická. Až do bitvy na Bílé hoře čeští šlechticové vedli národ, pak přišli cizinci a ti se zmocnili českého národa, t. j. český národ do roku 1848 vlastně nebyl, byl nesvobodný. Sedlák robotoval a teprve roku 1848 osvobozen náš sedlák český. A ten český sedlák právě osvobozený měl by dělat revoluci brannou? Když

si to člověk rozváží, neví, je-li to k smíchu nebo k pláči. Dejte takovému člověku zbraň! Proto Havlíček viděl, že národ, který teprve teď byl osvobozen, nedovede dělat revoluci. Ne že by nebyl Havlíček přál revoluci, ale on pochopil, že není žádná revoluce hmotná možná, pokud není revoluce hlav a srdcí. „Já věřím v revoluci hlav a srdcí," praví. Ale té u nás do roku 1848 nebylo. Veliké masy lidu byly nesvobodné, inteligence slabá.

Kdo byl český národ? Několik duchovních, něco málo úředníčků, dělníci a živnostníci; šlechta byla poněmčena. A tudíž Havlíček viděl, že musí být revolucionován mozek český a srdce, a proto jeho zvláštní postavení. Na jedné straně protestoval proti revoluci, o níž byl přesvědčen, že bude udušena a že bude záminkou konservatismu. Pochopil, že pro tehdejší dobu radikalismus a reakce je jedno a totéž; není-li celý národ vzdělán, vyvolává každý extrém druhý. Havlíček věděl, že se má pokračovat ne skokem, ale krokem, a proto jeho postavení uprostřed levice a pravice. Proto pracuje k vzdělání národa. Ta vnitřní síla národa byla potřebná, vzdělání, charakter. Proto Havlíček revolucionuje český mozek.

Havlíček byl první český kritik, který kritisoval neúprosně, který se nezastavil před nikým. Víte, jak zkritisoval tehdy slavného Tyla a jeho román „Poslední Čech". To bylo vzbouření v Čechách, ale Havlíček se nelekl, postavil se i proti Kollárovi, který byl před ním učitelem národa, jeho názory na historický vývoj národa byly evangeliem všech pokrokových lidí v Čechách. A Havlíček — ne ještě 24letý, neznámý — řekne: „Já nejsem Slovan, já jsem Čech." To povědět v době, kdy slovo vlastenec a Slovan bylo heslem všech, byla zrada. Ale Havlíček hájil své zásady a právem. Ne že by nebyl Slovan,

ale to slovanění a vlastenčení, prázdné a nicotné se mu nelíbilo. V básních satyrických pořád brojí proti tomuto vlastenectví, protože věděl, že každá i nejvznešenější idea dá se prodávat, ovšem ne svá, ale cizí.

Havlíček neúprosně kritisoval literaturu, řezal do živého. A literatura je život, to Havlíček věděl dobře, věděl, že literatura vyjadřuje to, co je v básníku, ale i to, co je v jiných, a proto jeho kritika literatury byla kritikou celého českého života. A ten smysl má vůbec kritika literární, to není jen kritika spisovatele, nýbrž projev života, a literatura je život. Tak Havlíček prováděl tu revoluci hlav a srdcí, protože věděl, že jen tenkrát nastane nutné pro obrození osvícení.

To tedy byla v stručnosti činnost Havlíčkova. Přecházím k tomu, vyložit, co znamená ta činnost s hlediska svobodomyslnosti. Já jsem z jeho biografie vzpomněl, že chtěl býti knězem, že byl ze semináře vyloučen. A každý ví o Havlíčkovi, jakým byl bojovníkem proti tehdejšímu náboženství a církvi, každý ví o Kutnohorských epištolách. Už to jméno „epištoly“ podle epištol v Písmě ukazuje, co Havlíček chce. Snad každý, kdo z Havlíčka vůbec něco četl, na př. Křest sv. Vladimíra, vidí, že jeho hlavní starost jako myslitele a politika byla právě církev a náboženství. Rok 1848 je sice politický a roku 1848 byla revoluce politická, ale právě proto také náboženská a církevní. A právě v Čechách více náboženská než jinde.

V Čechách vzpomínky na Husa byly tehdy mocné, i v kněžstvu. Náhlovský a mnozí kněží sešli se v květnu 1848 v semináři lužickém a tam uvažovali o programu reforem církevních. Nezapomeňte, že v roce 1848 dozrává Augustin Smetana, jenž vy-

obcován z církve, nezapomeňte na Klácela, který roku 1848 v pracích o socialismu vystoupil s názory, které zde určitěji formuloval. Klácel kněz, Smetana kněz vystupuje z církve, Havlíček byl v semináři. Vidíte u všech, jak úzce politika souvisela s náboženstvím. A nejen v Čechách, ale v Evropě celé v roce 1848 jsou pokusy o církevní reformu. Pokusy o národní církev byly už v roce 1830 ve Francii, v Belgii, v Německu.

V Čechách se také ukázal taký pokus kněží samých o reformu církve. Ale nastává velmi brzy reakce politická, bachovská, jež vedla k reakci církevní. Konkordát následuje za Bacha. Proč Bacha potřeboval papež, reakcionář církevní politického, a proč Bach spoléhal na papeže?

Havlíček to pochopil, že stát a církev jsou jedno. Není fráze, říká-li se, že trůn spočívá na oltáři. Trůn a oltář je jedno, je to jedno sedadlo, jedno do předu, jedno do zadu, je to theokracie, ve které žijí všechny národy. Doslova „bohovláda", v praxi kněžovláda, a to je státní církev každá. Církev i stát, zejména monarchie, jsou úzce spojeny, proto politická revoluce rozpoutává církevní a církevní revoluce rozpoutá politickou.

A podíváte-li se na vývoj Evropy i Ameriky, přesvědčíte se o tom všude.

Napřed začala revoluce církevní: Hus, Luther, Kalvín.

Po té revoluci nastala revoluce politická: francouzská, pak rok 1830, rok 1848. Jakmile se upraví poměry církevní jinak, musí nastati politická reorganisace. Amerika, dříve než se prohlásila za republiku, měla svoji reformaci náboženskou: puritáni a jiné sekty byli lidé, kteří nábožensky nemohli obstát doma v Anglii, a je známo, že první ústava je dílo církevní.

Revoluci politickou má tedy v zápětí každá revoluce církevní. Havlíček to řekl: Církevní absolutismus je poduškou světského. A správně řečeno. Tu svázanost a jednotu absolutismu církevního a politického pochopil Havlíček a proto je nejen pro reformu politickou, nýbrž také církevní. Havlíček proto vzdělání hledal a žádal, on vzděláním chtěl revolucionovat mozky české. Proto jeho Epištoly kutnohorské, Křest sv. Vladimíra, Epigramy proti církvi. On, novinář, stále má na mysli problém náboženský.

Jak smýšlel o náboženství? Je rozený katolík, chtěl být knězem, vzdal se toho plánu, ale náboženství a náboženský cit neztratil. Dělal však veliký rozdíl mezi církevním náboženstvím a mezi náboženstvím, jak on mu rozuměl.

On vidí podstatu náboženství v citu. Představuje si, že náboženství podává také pravdu, jako věda, ale pravda, jenom vědecká pravda je dokazatelna, náboženská nedá se dokázat, je subjektivní, osobní, bez ní svět nebyl a nebude, a proto se jí musí věřit.

„To, kterak každý člověk opravdu a upřímně smýšlí o původu a účelu světa a o svých povinnostech, to jest jeho náboženství."

Z toho názoru prýští jeho tolerance. Praví, že se nedá přesvědčení náboženské vnutit. Proto je to nerozumné, nelidské, hrozné, chtít vnutit vnitřní přesvědčení. Od něho je výrok, že bůh by nepotřeboval žádného policajta. Proto, že je tolerantní, nechce bořit chrámy v srdcích lidských. I když je modlář, nechá ho na pokoji, nechce bořit, „pokud se jiné na jejich místo postaviti nemohly". Havlíčkovi nestačí pouhé boření, chce stavět, chce nové na místo starého, je proti pouhé negaci, a proto chce reformu církve ve smyslu Husově. Chce, aby nejen každý měl

obraz Husův ve svém obydlí, ale aby se podle Husa žilo. Havlíček se nedotýká dogmat církevních, chce reformaci církve v administraci: chce zrušení celibátu, nechce, aby biskupové byli byrokraty, chce národní jazyk při bohoslužbách; patronát, štola, desátek aby byl zrušen. Vlastních dogmat, jak vidět, Havlíček se nedotýká. Je to reforma jistě ne radikální. Havlíček je ovšem na samém počátku náboženského obrození. „Svoboda není snad bezuzdná nevázanost, nýbrž přirozená duchu lidskému samostatnost.“ I v otázkách náboženských není radikální, stejně jako v politických. Ale při tom můžeme vidět na Křtu sv. Vladimíra a na všech epigramech, že Havlíček občas hoví zvláštnímu radikálnímu rouhání, blasfémii. To jest charakteristické zvláště pro katolické lidi. V protestantismu je toho rouhavého vtipkování méně, katolictví více provokuje tuto negaci než protestantism. Ale celkem Havlíček byl pro positivní reformu náboženskou.

Řekl jsem o svobodomyslnosti Havlíčkově dost: jistě se mohu nakonec pokusit o to, charakterisovat celý jeho směr svobodomyslný. Nemusím povídat, že tak, jako když někdo řekne: „Já jsem křesťan,“ neřekl nic, protože křesťanských sekt je na sta, protože téměř každý křesťan má svoje křesťanství, tak svobodomyslnost není jen jedna. Různí se podle různých dob, poměrů a zemí, a i v téže zemi a v téže době jsou jednotlivci, kteří mají své hlavy, svůj rozum.

Havlíček sám zove svůj směr liberalismem. Nazývá svou stranu národně liberální a určuje jí místo mezi radikálními a konservativními. V zásadě by se od radikalismu nelišil, ale v methodě, v taktice. Chce pochod jistý, radikálové chtějí skoky. Od konservativních se liší celým životem a názorem.

Tento liberalismus Havlíčkův jeví se důsledně v programě církevním, politickém a hospodářském. Všude je pro pokrok nenáhlý. V politice chce mít demokracii a tu klade proti absolutismu a aristokratismu: radikálové snili o republice, Havlíčkovi byla forma ústavní lhostejná, neusiloval o republiku, doufal v demokratickou monarchii.

Liberální byl i Havlíček v názorech hospodářských a sociálních. Byl proti komunismu a socialismu, ale více proti anarchismu, jak ho tenkrát podával Proudhon. Všude se jeví jeho základní názor na svobodomyslnost, ve všech odvětvích práce a myšlení. Havlíček sám, mluvě jednou o filosofii, vyslovuje se pro zdravý rozum. Skutečně jeho liberalismus je to, co se v XVIII. stol. zvalo filosofií zdravého rozumu. Havlíček dovolává se velmi často zdravého rozumu; název „zdravý rozum" z angličtiny zdomácněl na kontinentě — common sense.

Vidíme, jak Havlíček je ve spojení s vývojem svobodomyslnosti: pokračuje v svobodomyslném úsilí XVIII. století a prvé polovici století XIX.

Které vlivy formovaly Havlíčka? Tehdy byly u nás školy německé. Obecných škol nebylo, povinné návštěvy nebylo, národní školy nynější jsou teprve z let šedesátých. Gymnasium bylo německé, universita německá a latinská. Havlíček byl tedy vychován německy, a tudíž největší vliv měla naň filosofie a literatura německá. S počátku neumí dobře česky psát, dělá chyby. Tudíž fysiognomie duchovní bude vyložitelna nejvíce vlivy německými.

V době, kdy dozrával, největší vliv měla t. zv. Hegelova levice (Hegel zemřel roku 1830). Z Hegelových žáků v letech čtyřicátých měl značný vliv Ludvík Feuerbach. Názory Feuerbachovy — třeba se to nezná — tvoří podstatnou část svobodného

myšlení podnes, a u Havlíčka je také vliv Feuerbachův. Ten se jeví v pochopení toho, že stát a církev je jedno. Na to právě důrazně ukázal Feuerbach. Žáci Feuerbachovi probírali náboženský problém, jako David Strauss (napsal Život Ježíšův).

Z levice Hegelovy vychází německý socialista Marx a též německý anarchista Stirner. A tak levice Hegelova měla vliv i na naše myslitele, a také na Havlíčka. Hegel sám přímo nepůsobil na Havlíčka jako na Klácela a na Smetanu. Havlíček byl více pro zdravý smysl, a proto cedil německou filosofii svou kritikou.

Působila na Havlíčka německá literatura krásná, mezi jinými Lessing měl na něho vliv.

Rozhodný vliv měli Francouzi, zvláště Voltaire a největší Rousseau, jehož názor o státu přejal. Pak Lamennais, jenž v letech třicátých usiloval o křesťansko-katolický demokratism.

Vedle toho znal Havlíček socialisty francouzské, ač se jimi podrobně nezabýval. Na Havlíčka měli dále vliv ruští myslitelé. Ač řekl: Nejsem Slovan, jsem Čech, byl velký rusofil. Poznal v Moskvě velký spor mezi tak zv. „slavjanofily“ a „západníky“. To byl spor zejména o náboženství a církev. Slavjanofilové dokazovali, že se společnost musí obrodit na pravoslavném náboženství, západníci byli pro názory svobodomyslné západní Evropy.

Havlíček zná Poláky, Mickiewicze a j. Z našich českých lidí působili na něho Kollár, Palacký, Šafařík, z vrstevníků mu byli blízcí Čelakovský a j.

Havlíček žil v době, kdy působil Bolzano.

Bolzano zanechal mnoho žáků. Havlíček otiskl jeho závěť, ve které podává kredo liberálního katolíka.

Vidíme, jak tito mužové všichni na Havlíčka působili, jak celý jeho názor na svět a politiku vznikl, vidíme, co jeho svobodomyslnost je, jak se organicky vyvinula. Celý náš národ obrodil se na svobodě myšlení: prvý Dobrovský, kněz, ale svobodný zednář, vede hnutí obrodní, pak svobodomyslný Jungmann, po něm vedle Palackého Havlíček.

Všichni jdou tímto směrem svobodného myšlení. Svobodné myšlení znamená jistě *myslit*, mysleme tedy také o svobodomyslnosti Havlíčkově. Havlíček kritisoval, budeme kritisovat také. Kritika není projevem nelásky, může být projevem největší úcty a hluboké lásky. Havlíček je nám vzorem kritiky, proto budeme kritisovat také jeho.

Havlíček chtěl reformy církevní ve smyslu Husově. Ale Hus žil v XV. stol. Může svobodné myšlení v XIX. a XX. století spočívat na tom, co stačilo století XV.? A proto právě to není neúcta, když si uvědomíme, že naše tužby svobodomyslné nesou se dále.

Svobodomyslnost, vidíme z Havlíčka, není vždy protináboženská, je tedy možnost, svobodné myšlení a náboženství spojit; ale je otázka, *jaké svobodné myšlení a jaké náboženství.*

*Přednášky profesora T. G. Masaryka, 1907. Nákladem Svazu svobodomyslných v Chicagu.*

# KARL MARX.

(1818—1883.)

Marx znamená pro lidstvo, vědu a kulturu velmi mnoho. Je stoupencem Heglovy filosofie. Chtěl sám být profesorem filosofie, musil však v bouřlivých dobách z Německa prchnout do Francie. Tam na něho působí sociální hnutí. Osvojuje si francouzské idee studiemi. Zúčastňuje se revoluce a opět prchá, jsa pronásledován, do Londýna. Tam byl až do své smrti; zemřel roku 1883.

V Londýně studuje anglické hnutí. Na filosofii německé, francouzském a anglickém socialismu zakládá Marx svoji soustavu. Projevuje ji po prvé v „Komunistickém manifestu" a pak definuje ve spisu „Kapitál". Marx podává rozbor kapitálu. Kritisuje jej a rozbírá.

Jeho hledisko jest dáno tím, jak se lidstvo vyvíjí do nové doby. Rozborem celého vývoje ukazuje, kam lidstvo dospělo a co chce. Dokazuje vědecky: V starších dobách lidstvo žilo komunisticky. Byla rovnost, všeho dost a volná organisace. Stát neexistoval. Nebylo záští, bohatství, odtud ta rovnost. Základem rodiny byla matka, muž byl lovec a pod. Byla to rodina matriarchální = vláda matky. Žena byla rovnocennou. Lidstva přibývalo, musilo se více pracovat. Rostly potřeby, nastává převrat, patriarchát = vláda otcova. Vzniká stát a novější řády. Ve společnosti řecké vzniká právo silnějšího. Nastává t. zv. civilisace.

Pokud byl barbarský stav, žil člověk svobodně, byla rovnost. Civilisací vzniká nerovnost politická, sociální a hospodářská. V novější době je civilisace

kapitalistická. Odkrytím Ameriky kupí se majetek: nakupené bohatství, tovární průmysl a stroje zplodily otroctví industriální. Kapitalism znamená podnikání velkovýrobní. Proti kapitalistovi je dělník — bílý otrok. Ten jest vykořisťován, šlapán. Následky toho budou, že dělnictvo nesnese útlak, provede revoluci a vrátí se k původní zásadě rovnosti. Názor ten dokazuje Marx historicky. Fakty dokazuje, co bylo, je a jak se vše vyvinulo. Kapitalism přišel, musil přijít, neboť jej stvořila industrie. On si však sám kope hrob, sám sebe pohltí. Přijde komunism jako neúprosná nutnost. Toť Marxův historický vývin k socialismu.

Marx hlásá též historický materialism, učí, že vše je závislé na hmotných věcech a poměrech. Praví, že historie nám dává směr, ne morálka. Ne myšlenky, náboženství, literatura atd., nýbrž výrobní poměry jsou ten základ, na němž spočívá společnost lidská. Vše ostatní je jen odraz, výrobní poměry rozhodují. Všechno dnešní myšlení je kapitalistické, stvořily je poměry. Vznikne nové zařízení. Ne však z vůle chtění, nýbrž z neúprosné nutnosti. Hnutí je pákou k tomu. Kapitalism znamená, že společnost lidská se rozstupuje na dvě třídy: kapitalisty a dělníky. Bude jen něco málo kapitalistů a proti nim masy vykořišťovaných dělníků. Továrna a velkovýroba ničí malého živnostníka, řemeslníka a maloobchodníka. Zahání je do řad proletariátu. Co se stane? — táže se Marx. Na jedné straně bohatství, na druhé chudoba. Dělníci si řeknou: My převezmeme továrny do své správy. Šílený vzrůst kapitalismu vedl nás ke zkáze, následek je komunism.

Vyssávání vzbuzuje *třídní boj*. Dělník dává kapitalistovi nadhodnotu své práce, to má kapitalista zadarmo, z toho si buduje blahobyt. Za 4 hodiny do-

stane zaplaceno a 8 hodin práce dává kapitalistovi zadarmo. Čím více dělníků, tím větší zisk kapitalisty, více hodin bezplatné práce. Dělník i malovýrobce, oba se dřou, dělník však pro jiného, malovýrobce pro sebe. V celé výrobě panuje anarchism. Krise stíhá krisi, úpadky se množí, jeden pohlcuje druhého. Všichni, celek tím trpí. Musí přijít nový pořádek, nové zařízení. Dělník musí dostat do své ruky a správy výrobní prostředky.

Toť v stručnosti Marxovo učení. Dnes ovšem jeví se v různých směrech revisionism, jehož představitelem byl v Německu Bernstein.

Marx v XIX. století byl nejgeniálnějším myslitelem. Není jednoho národohospodáře, který by se Marxem nezabýval. Sám jsem se od něho mnoho naučil. Jeho působení bylo ohromné. Marxism vynutil reformy. Sociální reformy jsou prací ideí Marxových. Na duchovní směry, politiku vlád, na vše měl marxismus vliv. Vše jde za heslem socialisace. Každý připouští sociální hnutí. I v církvích, umění a filosofii je znát nový směr. Je také reakční hnutí, je však marné. Myšlenky socialistické vznikají a pronikají všude. Organisace agrární, živnostenská a jiných různých stavů a vrstev je toho známkou, tyto organisace ovšem žádají pomoci od státu. Marxovi připadá význam, že svým učením tomuto vývoji a kvasu sociálnímu napomohl.

Socialism německý se liší od francouzského a anglického. Je vědecký a filosofický. Začíná filosofy Marxem a Engelsem. Socialismus, to je nový názor na svět. Jeho žurnalistika a umění vyniká. Dělníci jsou vzdělaní a touží po vyšší vzdělanosti. Popularisuje se umění, vše. Omyl je, že to naše buržoasie nevidí, jak ten prostý proletář jde k výšinám nových názorů, věd a mravů. Marx chce, aby věda

byla přístupná, vzdělání aby rostlo. Dělník chce, aby nový názor se stal dostupným, aby nastalo osvobození ducha pro všechny a všem.

*Z cyklu „Vývoj novodobého učení socialistického“ (v Plzni v lednu a únoru 1907) podle „Nové Doby“ z 30. ledna.*

Marx a Engels mravní vědomí — svědomí — odůvodnit a vyložit nedovedou. Proč nemohu některým požadavkům odpírat, proč a odkud mám pojem povinnosti — k této kardinální otázce Marx a Engels neodpovídají. Otázky blíže ani nevyšetřují, třeba že na konec ideologii a také ideologii mravní uznávají.

Marxovi a Engelsovi vadí upřílišený positivism. Ze strachu před absolutními pojmy popírají ve svém historismu existenci absolutních požadavků ethických, připouštějíce nejvýše požadavky relativní.

Svědomí je tak dobře daný fakt, jako jiné fakty a zjevy. Nějaký minerál není faktem o nic více ani faktem bezpečnějším než to, že nás nelidskost trápí a lidskost těší.

Proti Marxovu amoralismu vyslovil jsem už častěji přesvědčení, a myslím, že přesvědčení zdůvodněné, že společnost zorganisována je nejen mechanicky a hospodářsky, ale také mravně. Zvláště také stát a zákon jsou oprávněny nejen svým prospěchem, ale také mravně. Není pravda, že se společnost od vzniku civilisace a státu zorganisovala amorálně.

Marx a Engels přepínají také rozdíly třídní. Takových absolutních rozdílů tříd a časů není. Není Marxových tříd ani sociálně, ani hospodářsky, není ani jeho třídní morálky. Přese všecky rozdíly, které de facto existují, přes všechny třídní zvyky a mravy, jsou a vždy byly zásady všem společné.

*Z „Otázky sociální“, 1898.*

# FRIEDRICH ENGELS.

(1820—1895.)

Pětasedmdesátiletý stařec ukončil svou velikou a požehnanou práci životní. Práce velká a požehnaná — mladý komptoarista v Manchestru z roku 1842 po smrti Marxově stal se vůdcem mezinárodní sociální demokracie, a to znamená mnohem více než dědičné funkce starého režimu.

Pro toto své povolání Engels měl všecky vlastnosti ducha a charakteru. Byl muž přímý, nezištný, pracovný, obětivý; všecky tyto vlastnosti jeví se i v jeho slohu a v pracích vědeckých a publicistických.

Stať o revoluci*) ukazuje v malém jeho duchovní ráz: prostost, přímost, jasnost myšlenek. Tato stať také ukazuje, kam sociální demokracie od roku 1849 se dovinula, — tenkráte mladý Engels byl adjutantem v bádenském povstání, jehož činně se účastnil třemi srážkami, dnes statečný „generál" (název mu dali pro znamenité články o frankoněmecké válce roku 1870 — předvídal porážku Francie) píše již pro revoluci.

Ovšem hned prvé literární vystoupení jeho, v Owenově listě („Nový svět mravní"), neslo se týmž směrem. Engelsova hlavní vědecká práce byla zpracování druhého a třetího svazku „Kapitálu", k němuž Marx zanechal jen kusé částky. Dlouholeté obcování s Marxem, avšak i filosofická pronikavost a neobyčejná vzdělanost k dílu tomu ho povolaly.

---

*) V předmluvě k vydání Marxova spisu: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 (Třídní boje ve Francii), jež Engels vydal v Berlíně 1895. — P. vyd.

Jako Marx i Engels byl filosof. Pochopili, že utlačeným a vyděděným stane se po právu, jestliže nynější společenská organisace ve svých osnovných ideách se přemění. Proto usilovali o celkový názor na svět svůj a nový. Názor ten jeví se v „Kapitálu", třeba spis tento věnován je jeho části, filosofii národohospodářské a politické; mimo to Marx zabýval se problémem nové filosofie ustavičně, jak četné jeho články a stati dokazují.

Engels bral se touž cestou. Prvý hlavní spis věnován byl filosofii Dühringově, v němž vyložil své učení i svou metodu. Nejvíce však, po soudu našem, charakterisuje tuto filosofickou snahu Engelsovu spis o rodině. Spis tento „Původ rodiny, soukromého majetku a státu" (asi v 5 vyd. — je česky přeložený), ačkoli je pracovaný podle anglického spisu Morganova o praspolečnosti a k němu těsně přiléhá, právě proto ukazuje Engelsovo promyšlené celkové pojímání hospodářských zjevů společenských; doplnilť Morganovy názory marxovskými tak jednotně, podávaje filosofii kulturního vývoje celého člověčenstva, že tím svou syntetickou dovednost dokonale prokázal.

Různosti přesvědčení a názorů ustupují teď v pozadí. I v tom, v čem Engels se mýlil, mýlil se člověk poctivý a neobyčejný; pro lidstvo nemají význam pouze názory naprosto správné, nýbrž i částečně správné, a dokonce i pochybené mu prospívají, jestliže vytryskly z hloubi duše, bažící po pravdě a usilující o pokrok člověčenstva. A právě tu Engels je vzorem pracovníka, ano dělníka-myslitele.

*Nekrolog z „Naší Doby", roč. II., 1894-5, str. 730.*

# JOHN RUSKIN.

(1819—1900.)

V Anglii národní hospodářství stalo se morálkou a vlastně evangeliem tříd bohatších; názor ten vyplýval z celého myšlení moderní doby, ačkoli vždy byli horliví a oddaní hlasatelé názoru lepšího a ideálnějšího, jenž stručně se dá charakterisovati slovy, že duch panovati má nad hmotou. I v Anglii byli filosofové a vědcové, kteří úspěšně čelili mančesterství a onomu světoběžnému utilitarianismu, jenž prospěch a nota bene vlastní prospěch kladl za cíl všeho životního bažení. Mezi vynikajícími zastánci filosofie ideálnější nad jiné zjednal si hlasu *Tomáš Carlyle* a jeho stoupenci.

Carlyle bojoval proti národním hospodářům v letech šedesátých; po něm v letech 70tých hlavním představitelem hnutí, ukazujícího, že zákonem poptávky a nabídky nejsou vyčerpány povinnosti tříd vzdělaných a majetných vůči nižším, je *John Ruskin*, universitní profesor v Oxfordě. Tento geniální myslitel, proslulý hlavně jako estetik a dějepisec umění i jako lidumil — rozdalť velkou část svého značného jmění účelům dobročinným — věnoval se v letech 70tých, v pokročilém již věku, studiu otázek národohospodářských.

Vycházeje od názorů Carlylových, hlásá, že společnost lidská nespočívá jediné na individuálních pudech egoistických, nýbrž vedle toho i na altruistických společenských podmínkách, které on zove „zákonem lásky". Neprávem se pokládá za jediný předmět národního hospodářství výroba a rozdělení statkův, obojí je toliko prostředkem dalšího společného účelu, totiž využití, spotřeby těchto statků.

„Předmětem národního hospodářství je pravý způsob potřeby, t. j. otázka, jak se má každé věci správně využíti.“ Avšak spotřeba statků napomáhá udržení lidského života po stránce fysické, rozumové a estetické a proto všeliká výroba „nevedoucí k životu“, je nehospodářská. V tom právě jeví se pokrok společnosti lidské proti dobám minulým, že nyní věnuje se mnoho práce na zkoumání věci obecně užitečných a k zachování života nutných (vzduchu, světla, čistoty), kdežto dříve pozornost se obracela k zjevům sice nápadným, neobyčejným, které však pro život důležitosti nemají.

Z tohoto základního názoru Ruskinova plyne definice bohatství jakožto držení cenného, t. j. věci životu sloužící, tím, jenž jí dovede náležitě využíti, při čemž pojem výroby ustupuje před pojmy rozdělení a spotřeby do pozadí. Nedbajíce těchto dvou posledních pojmů, národní hospodáři pokládali výrobu samu za věc dobrou, o níž dlužno usilovati, kdežto ona ve skutečnosti může mnohem více životu škoditi a spíše úsilnost ničiti, nežli vyrobený statek zachovati a udržeti.

Ruskin obrací se dále proti soutěži, protože taktéž „více život ruší, nežli udržuje a rozvíjí“. V dějinách není podobného zmatení lidského rozumu jako víra, že základem lidské společnosti může býti zásada: „Kupuj co nejlaciněji a prodávej co nejdráže.“ Není přece naprosto důvodu, jenž by mne opravňoval, abych chudákovi, který musí prodávati, méně platil, aneb od toho, který musí kupovati, více žádal, protože je chudý. Ovšem, míní Ruskin, „olupování chudého, protože je chudý“, jak činí kapitalisté, je výnosnější a méně nebezpečné, než „olupování bohatého, protože je bohatý“, jak činí skuteční lupiči.

Proti stanovení výše mzdy poptávkou a nabídkou namítá: „Nezadáváme místo ministerského předsedy veřejnou dražbou, ani diecése po smrti biskupově duchovnímu, který by ji za nejnižší nabídku převzal. Jsme-li nemocni, nehledáme lékaře, který by žádal méně než guineu.“ Nejvyšší práce, tvrdí Ruskin, koná se vždy a všude za pevnou sazbu a mělo by tak býti se všelikou prací, aby se na podobnou výši povznesla. Dobrý i špatný, slabý i silný dělník budiž placen stejně, jak to učinil hospodář v evangeliu, který všem svým dělníkům na vinici i „tomuto poslednímu“ (unto this last — odtud i název spisu Ruskinova) dal stejnou mzdu. Následek toho by byl, že by lidé dovedli rozeznati dobrou práci od špatné a že by dobří dělníci práci nalezli, kdežto špatní by zůstali nezaměstnáni, čemuž sluší dáti přednost před dnešní soustavou, která vede k tomu, že místo dobré špatná práce se koná, a že se potřeby lidí ukojují jen nepravými, zdánlivými statky místo skutečných. Těmito názory Ruskin stýká se s požadavky obou hlavních směrů anglického dělnictva. Společenstva požadují, aby všeliká práce byla placena podle pevných sazeb, ujednaných mezi dělníky a zaměstnavateli, a ručí také za řádnou práci. Dělníci mimo Trade-Unions usilují, ať již jde o rozdělení, ať o výrobu, o skutečnou cenu, nikoli o zdánlivou, která se vyplácí jen prostředkovateli.

Co se týče postavení kapitálu ve společnosti, Ruskin potírá individualistickou teorii: i kapitalista je povolán pracovati pro společnost a ne jen výhradně pro sebe a osobní svůj prospěch. Kapitalista je orgánem společenského organismu; jeho funkce odpovídá výživné funkci v organismu jednotlivcově. „Není úlohou kupcovou výhradně míti zisk, jako

není učitelovou bráti služné. Plat je nutným přídavkem, ale nikoliv obsahem jeho života, je-li jinak pravým učitelem, jako honorář není životním úkolem pravého lékaře."

Končí pak Ruskin svůj spis *Unto this last*, kterým nejvíce působil a jehož hlavní myšlenky podáváme, těmito pozoruhodnými slovy: „Bez života není bohatství, počítajíc k životu všelikou sílu lásky, radosti a podivu. Nejbohatší je ona země, která vyživuje největší počet šlechetných a šťastných lidí; nejbohatší je muž, kterýž, vyplniv všecky funkce svého života do posledního písmene, má nejrozsáhlejší pomocný vliv na život jiných, jak svou osobností tak svým majetkem. Hospodárnost budiž zákonem v domácnosti: neplýtvej ničím a nebuď nepřejícím, buď prostý a laskavý. Nestarej se o to, jak bys nadělal *mnoho peněz*, nýbrž abys udělal *mnoho z peněz;* buď vždy pamětliv toho velikého, nezbytného faktu, že nemůžeš míti, co má jiný, a že každý atom všelikého dobra, které spotřebuješ, znamená kvantitu lidského života, vynaloženého buď na zabránění a zničení života, aneb na získání více životů. Uvaž, zdali by přepych byl žádoucí — i připustí-li se jeho neškodnost — kdybychom jasně na své oči viděli strasti, které jej doprovázejí. Je nám potřebí příkladu lidí, kteří ukazují, že maxima radostí možno dosíci pevnou, dobře uváženou věcností, je potřebí lidí skromných a pracovitých, kteří se rozhodnou býti šťastni ve světě a hledati nikoli většího bohatství, nýbrž větších radostí, kteří za největší vládu pokládají sebevládu a vzájemně se ctí, klidně usilujíce o mír."

*Z článku „Inteligence a dělnictvo", Naše Doba I, 1893—94.*

# FJODOR MICHAJLOVIČ DOSTOJEVSKIJ.

(1821—1881.)

Mladý 28letý spisovatel pro účastenství v socialistickém a revolučním úsilí odsouzen byl k smrti prachem a olovem. Zároveň s jinými soudruhy Fjodor Michajlovič 22. prosince 1849 stál na popravním lešení: ortel smrti se přečetl, už čekal na osvobozující „pal!“ — v tom okamžení na prahu smrti stojícím oznámeno, že car daroval jim život...

Dostojevskij vstal z mrtvých. Narodil se nově, z popraviště odpravili ho do káznice na Sibiř. Tam v „mrtvém domě“ vychoval se k životu novému, rostl mezi „nešťastnými“, jak ruský lid krásně zove zločince-odsouzence. Naučil se zpytovati nitro vlastní i cizí, poznával, co vina a co trest; tam v káznici měl Rusko v malém, obklopen jsa mužíkem, šlechticem, kupcem, vojákem, úředníkem, všemi třídami společnosti ruské. V káznici viděl všecky národy ruské veleříše, studoval zvláštnosti Rusů, Poláků, Němců, Tatarů a j.; tam pozoroval všecky stupně vzdělanosti, nejpokročilejší evropskou až nejnižší asijskou, tam srovnával všecka náboženství a měřil skutečnou mravností různých vyznavačů, srovnával se vzděláním vědeckým a s filosofií . . .

„Mrtvý dům“ stal se Fjodoru Michajlovičovi psychologickou laboratoří. Odloučený od velikého světa, upoutaný pozorností na sebe a malý kruh kolem sebe, jal se studovati vlastní duši v duši cizí. Nic ho v tomto studiu nevyrušovalo; viděl zde duši lidskou, jak Bůh ji stvořil, ve vší nahotě.

Zde rozjímati musil o sudbách lidského života, rozjímal, jak sám a ostatní octli se mimo domov a proč ruská společnost je vyvrhla; zde vida správu ruské vlády, rozjímati musel o úkolech této vlády a jejím počínání, rozjímání to vedlo ho k myšlenkám o úkolu svém a ostatních národův, člověčenstva... Ten malý svět provinilců politických a skutečných zločinců, těch strážných vojáků a spravujících činovníků... tento malý svět Fjodoru Michajlovičovi rostl a vyrostl ve svět veliký, celý, „dům mrtvý" obrátil se mu v dům živý, jako mu blízká smrt přinesla život nový...

A všecka tato pozorování, všecky myšlenky byly samostatné, cizí filosofií nekalené; pozoroval a žil život, ne knihy a učenost: jediná kniha byla mu zřídlem poučení a povznesení: evangelium a Starý zákon.

*

Je vážný Dostojevskij. Poznal tíži života, neboť poznal, že od přírody člověk je špatný. Čteš-li u Kanta o radikálním zlu přirozenosti lidské, neotřeseš se, jako když čteš Dostojevského. Jen v Písmě nalezneš tomu ducha rovného.

Avšak Dostojevskij nepoznal špatnost člověka, člověka vůbec, on poznal slabost vlastní, on živě cítil svou část všeobecné viny. Hledaje upokojení duši své nalézá je v lásce, v bezměrné lásce k bližnímu. V lásce cítí spasení, láska je mu pokáním. Živá láska člověka k člověku musí vázati, člověk milující není osamocený; osamocování, isolace individua proti individuu je zdrojem všeho nezdaru soukromého i společenského — tato isolace, tento individualism ohrožuje zvláště společnost moderní. Osamocovati se — toť Dostojevskému in concreto protiva lásky.

*

Nebylo a není lepšího křesťana v naší době než Dostojevskij. Účinná láska k bližnímu vidí se v lásce k slabým, chudým, zarmouceným, špatným; mocné, bohaté, veselé, krásné a dobré není těžko milovati. S jakou láskou Dostojevskij předvádí nám „chudé lidi", „ponížené a zarmoucené", „zločince a trestance": i v duši nejkleslejších vypátrá jiskru lidskosti a snaží se ji rozdmychati v očistný plamen.

*

Obyčejná estetika s Dostojevským neví si rady, jak si nevěděla rady s žádným velikým člověkem, umělcem-myslitelem. Dostojevskij je veliký myslitel. Dostojevskij je veliký umělec — jak to souvisí? Při Dostojevském jako při jiných velikých básnících a vlastně při všech velikých duších máš tak ohromující dojem, že formy, ve které se obsah ten zjevuje, méně dbáš.

Všecka sebe menší díla Dostojevského jsou výrazem jednotného, propracovaného názoru o světě. Jako starým Řekům prví myslitelé, nejen básníci, ale i theologové a filosofové až po Platona vyslovovali národu víru a učení ve formě básnické, podobně ruskému národu v tomto století povstává věštec za věštcem: Puškin, Gogol, Dostojevskij, Tolstoj. Šťastný národ, jemuž největší myslitelé podávají jeho myšlenky výtvory básnickými!...

*

Filosofie Dostojevského má svůj zvláštní význačný ráz v realismu éthickém. Všecky jeho spisy neseny jsou k nejvyšším cílům, ale nikde nekáže. Dostojevskij není žrec. Je o víře své naprosto přesvědčen, ale nestává se fanatikem ani tehdy, kdy se přímo utkává s odpůrci. Je ke všem tolerantní.

vždy milý a přece neúprosně důsledný. Spravedlnost přijímáš u Dostojevského bez reptání.

Snad je v tom kus slovanství: i nejvyšší autoritu nedovedeme dobře pojímati jakožto vnější, musí nám býti vniterně posvěcena. Dostojevskij proto nemá smyslu pro nějaký kategorický imperativ, a přece opravdovost a svatost mravních zásad nikým se tak živě nepociťuje jako Dostojevským. Už Tolstoj šel mezi kazatele — Dostojevskij vyloží ti dobré i špatné jednání a posoudí, že pak odsoudíš sám citem a rozumem.

Východištěm pro všechnu filosofii je Dostojevskému vlastní nitro — duše; z jistoty vlastního bytí čerpá jistotu o Bohu, bez prozřetelnosti nepochopil by běh a řád světa vniterného ani vnějšího.

Bezsmrtí, nesmrtelnost dává cenu všemu životu, dává cenu každé duši; bezsmrtí posvěcuje lásku k bližnímu, činí ji jediné možnou. Víra v Boha udržuje jednotlivce i společnost v pevném řádu, vymezuje i občanu jeho hodnotu vůči jiným — jen před Bohem a pod Bohem jsme si všichni rovni.

Nevěra je vzpoura. Dostojevskému není titanstvím. Kdo zavrhl Boha, sedá na jeho soudnou stolici, člověk učiní se bohem. Člověk-Bůh pak dekretuje, že je mu všecko dovoleno, i prolíti krev. Raskolnikov ve „Vině a trestu“ hlásá totéž. Člověk-Bůh má právo opraviti přírodu i historii, je zákonodárcem.

Avšak — jak končí tento bohorovný samo-zákonodárce? Vraždou a — sebevraždou.

Bůh-nesmrtelnost, láska k bližnímu nebo vražda-sebevražda byly Dostojevskému životním problémem. Ve všech jeho spisech tento problém se řeší. O lásce k bližnímu positivně nejkrásněji jedná se v „Idiotu“; o právu k vraždě čteme „Vinu a trest“

a „Bratry Karamazovy“; sebevražda je předmětem filosofování v „Idiotu“ (Ippolit), v „Běsích“ (Kirilov), v „Bratřích Karamazových“ (Ivan), ve stati „Rozsudek“ a j.

Dostojevskij je básník 19. století — pochopil své století a ukazuje mu cestu do budoucnosti.

V „Bratřích Karamazových“ ve velikolepém obraze „velikého inkvisitora“ skeptický Ivan rozbírá historický vývoj člověčenstva.

Člověka slabého tři věci vždy mučily a mučiti budou: slabý člověk potřebuje někoho, komu by svěřil své svědomí, ve své slabosti chce se někomu klaněti a opět ze slabosti spojuje se s ostatními v jednotu co možná největší. Jak uniknouti tomuto trojímu mučení; v tom je všecka záhada společenské moudrosti.

Kristus člověku doporučil jen svobodu: s holýma rukama šel mezi lid, spoléhaje na vítězství pravdy boží, na vítězství svobody. Proto neuposlechl pokušitele, který mu nabízel své prostředky, jimiž by mohl opanovati národy. Nechtěl zázrakem z kamene učiniti chléb — ač věděl, že by si masy lidu tím získal, neboť psáno jest, že ne samým chlebem živ bude člověk. Odmítl i druhý zázrak, jejž po něm vyžadoval pokušitel, ač věděl že zázrakem podmaniti by si mohl zástupy. A nepřijal od zlého moc nad královstvím světa, nechtěl mocí udržeti lid v pořádku. Zázrak, tajemství, autorita jsou zajisté jediné tři síly na zemi, jimiž opanovati se dá vědomí těch „slabosilných buřičů“, jediné tyto tři síly zaručují slabosti lidské štěstí, ale štěstí vnější, ne vnitřní, vyplývající z plné svobody svědomí, podčiněného toliko Nejvyššímu.

Lidstvo ve své slabosti a vzpouře domáhá se štěstí vnějšího. Řím zbudoval v tomto úsilí svou

světovládu; Kristus přišel a dal příklad pravého štěstí, delší dobu křesťané šli za jeho příkladem, ale brzy se vrátili k římskému vzoru, katolicism obnovil světovládu. Proti katolicismu jako školák se vzbouřil protestantism, bouří se věda, hlásající taktéž svobodu, ale již již socialism obnovuje světovládu, slibuje z kamení chléb, on, nepřítel katolicismu, pokračuje v jeho úsilí, v témž úsilí, jemuž i Timurové, Džingischanové a jiní velcí podmanitelé nevědomě dali výraz — masy se chtějí světově a všeobecně sjednotit. Tak historie je boj víry a nevěry — nevěra buduje štěstí lidí, vnějšími prostředky, zázrakem, tajemstvím a autoritou, víra hledá a nalézá štěstí ve svobodě svědomí. Jen víra snese svobodu, nevěra svobodu převrací v anarchii a vzpouru, aby konečně upadla v pesimism, z něhož sebevražda je jediným východištěm. A k tomu konci dospělo nynější století: odchováno jsouc filosofií vzpoury a negace, končí pesimismem a sebevražedností...

Z této říše temnoty je jediným východištěm žíti podle čistého a neporušeného učení Kristova a to nalezneš v evangeliu; Dostojevskij ukazuje je v církvi pravoslavné, pokud zachovala učení pravé.

*

Dobře Dostojevskij porozuměl naší době přechodní, porozuměl, jak reformací a renaissancí a těmto v zápětí vědou rozrušena byla víra křesťanských národů a jak posud byť i v různých formách se vede boj mezi těmito dvěma názory o svět, menšina bojujících vynikne nad strany bojující a usmíří si požadavky minulosti s přítomností v harmonický celek, velká většina bojem má srdce rozervané i hlavu. Tato rozervanost je nemocí na-

šeho věku, je zejména nemocí Ruska, v němž protivy starého a nového názoru jsou ještě ostřejší. Proti této rozervanosti, končící beznadějností a tupostí, Dostojevskij staví světlé typy usmířené celosti. Této choroby devatenáctého století, té zvláštní bezpůdnosti, jež podle „Otcův a dětí“ Turgeněvových ničeho neuznává, ničeho nectí a ke všemu se odváží kritického hlediska, tohoto všedního liberalismu-nihilismu, Dostojevskij téměř nenávidí. Proti tomuto umrtvení mravnímu i tělesnému Dostojevskij rozlévá „řeky vody živé“; jednotlivec i národové udržují se jedinou silou, a to jest síla nepřetržitého a neustálého potvrzování svého bytí a záporu smrti. Pracuj každý ve svém oboru pro celek, pracuj a žij radostně, ne beze všech pochybností, ale silný dosti, promysliti se k harmonii srdce a hlavy.

To je hledání Boha. „Dobuďte si Boha prací“ — velí Šatov Stavroginu („Běsy“).

*

Dostojevskij má mnoho společného se slavjanofily, ale není slavjanofilem obyčejného rázu let sedmdesátých a osmdesátých. S Kirějevským Dostojevskij by souhlasil, ale to neznamená, že je slavjanofil podle srdce všech planých a prázdných politických resonérů, kteří konec konců spásu Ruska, slovanstva a člověčenstva nevidí, nežli v nějaké světové říši, založené a udržované mocí a silou a jen mocí a silou...

Pro Dostojevského ruský národ má vyšší duchovní úkol ve prospěch člověčenstva. „Veliké naše Rusko v čele sjednocených Slovanů, poví celému světu, všemu evropskému lidstvu a jeho civilisaci své nové, zdravé a ještě neslýchané

světem slovo. Slovo toto pověděno bude včas a dojista již k sjednocení všeho člověčenstva novým, bratrským, všesvětovým spolkem, jehožto základové leží v geniu Slovanů, a zvláště v duchu velikého naroda ruského, tak dlouho strádavšího, tak mnoho věků odsouzeného k mlčení, ale vždycky chovajícího v sobě veliké síly pro budoucí rozjasnění a rozřešení mnohých hořkých a přímo osudných nedorozumění západoevropské civilisace.“

Úkol ten nevyplývá z moci a velikosti, nevyplývá ze zeměpisného položení a jiných fysických vlastností ruského národa, — ačkoliv i tyto sloužiti mu mohou — ale z jeho duchového charakteru. A charakter tento v tom spočívá, že ruský člověk úplně se může vžíti v ducha cizích národů. Je to vlastnost čistě mravní: ruská duše, duch národa ruského, je nejvíce způsobilým ze všech národů vměstiti v sobě ideu všelidského sjednocení, bratrské lásky, střízlivého názoru, odpouštějícího nepřátelské, rozlišujícího a omlouvajícího nepodobné, odnímajícího protivy. Rus je od přirozenosti, nikoli kulturou a vnějšími poměry, třeba hospodářskými, všečlověkem; protože se sám nejlépe dovede vžíti v ducha národův ostatních, dovede je také nejlépe duchovně sjednotiti.

V této všečlověckosti Dostojevskij vidí pravý výklad mnohého tajemství ruské historie. Puškin, otec nynější literatury ruské, vyjasnil Rusům tuto jejich podstatnou národní vlastnost. Zejména pochopí se takto reforma Petrova a její význam, že totiž Rusové docela přirozeně a nikoli nepřirozeně, jak slavjanofilové učí, pojali v sebe evropskou civilisaci, protože pro ni měli přirozené pochopení, činíce takto prvý nepovědomý krok k světovému sjednocení arijského plemene.

*

Dostojevskij ustavičně se snaží pochopiti Rusko, ruský lid. Protože lid svůj miluje, neštítí se ukazovati mu vlastní podobu, nelekl se, vypodobiti mu „Karamazovštinu". A chcete-li poznati, s jakou láskou Dostojevskij i ve špatných vlastnostech ruského lidu odkrývá črty dobré, přečtěte si na př. v „Deníku spisovatelově", co dovedl vyanalysovati z „Vlasa" Někrasova! Je úplně ruský Dostojevskij také v tom, že jeho láska k lidu jeví se v ustavičném poznávání vlastních chyb a odpouštění; vždyť právě takové poznání vede k nápravě.

Dostojevskij proto miluje svůj ruský lid, svého ruského mužíka, jenž zachoval harmonicky názor křesťanský a jenž svou neúmornou prací prakticky dokazuje, že věří v Boha.

Proto inteligenty-liberály odkzuje k mužíkovi. Avšak Dostojevskij nehlásá úplný návrat k životu mužickému, venkovskému, nehlásá úplné „oproštění", nýbrž láskou vyhledává z bytu lidového jen, co je krásné a dobré. Je-li Tolstoj více venkovan, Dostojevskij je měšťan. Dostojevskij protivu venkova a města překonává, vždyť je to in concreto týž cíl, jako usmíření starého a nového nazírání na svět. Jak krásně a dovedně Dostojevskij umí vážiti moudrost životní, podání a filosofie lidové, tomu velikolepý příklad jsou „Bratří Karamazovi", zejména celá kniha o „ruském mnichu" a utěšená legenda o „cibuli".

*

Dostojevskij je velký básník. Dostojevskij není pouze myslitel. „Bratří Karamazovi" je největší dílo v celé literatuře světové, větší dílo umělecké nikdy nebylo stvořeno. Ovšem, jak už řečeno, epickost Dostojevského nesmí se hledati jako ještě

u Tolstého v opisování velikých událostí historických, událostí vnějších, ale v opisování a zachycování velikých událostí světa vniterního, světa citův a myšlenek.

S toho stanoviska pochopíme velikolepost i jiných děl Dostojevského. „Idiot“ po „Bratřích Karamazových“ je snad největší. Román „Vina a trest“ daleko se oběma nerovná co do souladnosti a propracovanosti. Z větších prací „Běsi“ nejméně činí zadost uměleckým požadavkům; ne proto, že je tendenční, ale proto, že se básníku nedostávalo ke konstrukci nihilistických rejdů dosti názorné znalosti. V „Běsích“ Dostojevskij nad to tu i tam káže.

Avšak netoliko větší a veliké romány Dostojevského jsou veliké; mnohá menší a malá díla jsou neméně dokonalá. Čtěte na př. „Ošklivou povídku“ anebo „Krokodila“, jaký humor a satira!

A jaké nehledané formy Dostojevskij nalézá svým myšlenkám! Jízda po železnici slouží mu za rámec a podnět určitého celku myšlenkového; v „Zápiskách z mrtvého domu“ zdánlivě jednotlivé různé obrazy podávají veliký kulturně-filosofický celek, v „Chudých lidech“ román podán ve formě dopisů atd.

Dostojevskij je při tom všem samostatný, sobě důsledný. Srovnejte na př., jak v „Bratřích Karamazových“ představil nám to, co zpracovali Goethe ve „Faustu“, Byron v „Manfredu“ Mickiewicz v „Dziadech“: jak svůj a docela jiný je ruský Faust Ivan a jeho Mefisto. Faust Goethův je romantik. Ivan je realista; proto tento i s psychologického stanoviska je mnohem určitější a jasnější; tak i Ivanův Mefisto je obyčejný „čert“, ne Mefisto, což také odpovídá etickému názoru Do-

stojevského. A není tento čert zosobněný, nýbrž je pouze můra dávící rozčileného Ivana, — je zvláštní umění Dostojevského, vlastní nitro a svědomí bez zosobení přece velmi názorně a přímo plasticky zobraziti. (V „Idiotu“, „Dvojníku“, v „Bratřích Karamazových“ kapitola: „Čert, můra Ivana Fjodoroviče“.)

*

Dostojevského poesii-filosofii dělají se a také u nás dělati se budou mnohé výtky. Pokud vidím, hlavní zřídlo výtek je nechuť většiny lidí k pozorování vlastního nitra; a nechuť ta je přirozená — již Kant řekl, že ustavičným sebepozorováním člověk by mohl zešílet. Možná, že je Dostojevskij příliš subjektivní, že svět vidí více než obyčejní lidé ne z venčí, ale ze vnitřka. Tolstoj je docela jiný, je člověk objektivní; proto mnohým Tolstoj naproti Dostojevskému je jakoby světlý; tento je prý mračný; je v tom něco: Dostojevskij je velmi subjektivní, a je pravda, že ho po výtce zajímají charaktery poněkud abnormální. Nevím. souvisí-li to s tím, že byl sám stižen padoucnicí, dojista také zkušenost ho vedla, život samý vedl ho k temnějším místům v duši lidské — mně se zdá, že v tom je tak normální, jako cítící a myslící člověk devatenáctého století a zejména Slovan Rus normální býti musí.

Mnohdy, co se zove příliš subjektivním, není nic jiného, nežli že Dostojevskij některé nepoznané stránky duše lidské pečlivěji analysuje, než posud se stalo.

Také proti obsahu jeho myšlenek dělají se výtky. Tak na př. Uspenský nespatřuje v Dostojevského všečlověku ruském nic, než velkou pro-

tivu; také se prý v tom pojmu tají přílišná slabost a rozplývavost. Výtka tato v této formě je nesprávná. Dá se však, není pochybnosti, proti tomuto i jiným názorům Dostojevského všelicos pověděti.

Je charakteristické pro veliké ruské spisovatele, že se všichni nesou ve filosofii směrem etickým a sociálním — vývoj Ruska a Evropy k tomu jsou vysvětlením. Ruští myslitelé osvojili si filosofii Evropy a proto v ní pokračují. V tom velikém rozechvění myslí mezi filosofií Bělinského, Herzena, Čaadajeva a j. t. zv. západníků a směrem národním a slavjanofilským, jevícím se v posledních pracích Puškina, v Gogolu, Kirějevském, Chomjakovu, a j. Dostojevskij je nejbližší Kirějevskému, hledá ono smíření a sjednocení názorů ve vyšší jednotě, jež zároveň stanovil za úkol svému národu. A je pravda, veliký k tomu učinil krok, už teď stává se učitelem netoliko Rusům, ale všemu světu vzdělanému. Ideami, ne násilím sjednotí se lidstvo ke svému pravému štěstí, Dostojevskij hlásal sám.

*Hlavní část článku „Spisy Fjodora Michajloviče Dostojevského", Čas, 1892, str. 19 a n.*

# LEV NIKOLAJEVIČ TOLSTOJ.

(1828—1910.)

Rusko, svět ochuzeny. Odešel veliký člověk, jenž se stal uznanou mravní autoritou. Již neuslyšíme jeho slova v těžkých otázkách mravních a lidských...

A přece, jak málo mu rozuměli! Také jeho konec opředen byl románem o útěku a o hledání klidu v klášteře atd. A přece nanejvýš jako lev nebo ptáče hledal tiché místo, kde by hlavu uložil...

Tolstoj neutíkal svému okolí, neskrýval se před svou ženou a rodinou, nanejvýš utíkal před sebou samým. Ve zprávách o jeho zmizení jsme četli, že byl viděn ve III. třídě vlaku se svým tělesným lékařem drem Makovickým. V tom nepatrném telegramu je všechno duševní drama Tolstého: v úsilí o oproštění podle svého učitele Rousseaua uchyluje se jako mužík do III. třídy, ale ten mužík nemívá tělesného lékaře a neumírá při konsiliu (poradě) nejvyšších světových autorit. A jak dlouho horoval Tolstoj proti medicině a na konec uznával její dobrodiní.

S Tolstým jsem se poznal roku 1887 a roku 1888 navštívil jsem ho opět; po třetí jsme se viděli letos (1910) v dubnu. Když jsme byli spolu po prvé, prožíval dobu své ševcoviny. Tenkrát si dělal boty sám. Pamatuji se, s jakým zadostiučiněním vykládal paní Koševelé, že ho jeho boty stojí jen 2 ruble, kdežto obuvníkovi musel dávat sedm. A stejně se tenkrát těšil z nástěnných dřevěných hodin za 30 kopějek. Ve svém dvorci (paláci) dal si udělat selskou jizbu, totiž nový nízký strop, jak jej mají mužíci. Ale v té

jizbě byl pohodlný kožený divan a ještě pohodlnější, veliký kožený fauteuil. Také v hraběcí jídelně požíval jen prosté selské stravy, ale ty mužické kaše byly s velkou pozorností připravovány v čisté hraběcí kuchyni, a hraběnka mu často přišoupla tácek se sladkým zavařením (Tolstoj miloval sladkosti), které jako by nevěda o tom pojídal. Čaj pil po mužicku, cedil jej přes kousek cukru v zubech, ale byl to čaj jemný a vybraný.

Svého ideálu oproštění Tolstoj nikdy nedosáhl a dosáhnouti nemohl. Ne proto, že to byl ideál, ale proto, že si ukládal úkol nemožný. Je v civilisaci a kultuře mnoho pochybeného, ale nemůžeme ji odhazovat všechnu. Mají své velké chyby učenci, profesoři a učitelé, ale to není věda. Vzpomínám profesora Mečnikova. Byl tenkrát profesorem v Oděse. Jak horoval proti Tolstého zavrhování vědy, které zvláště na Rusi pokládal za škodlivé. Řekl, že Tolstoj o vědě mluví, jako se o ní mluví v kruzích oficírských. V dlouhých a častých rozhovorech probírali jsme s Tolstým všecky problémy životní a otázky a záhady duše a srdce nejintimnější. Obyčejně k tomu zavdal podnět určitý a živý případ. Tolstého navštěvovali tenkráte lidé ze všech končin a hledali u něho ve svých duševních pochybnostech rady a ulehčení. Takový živý případ tolstojovského oproštění podal mi tenkrát syn jeho milého přítele, malíře Gaye. Mladík zanechal života městského a kulturního a uchýlil se do vesnice žít po mužicku. Pěšky přišel navštívit Tolstého do Moskvy. Přišel ve svém mužickém obleku dlouhou cestou utrmácený, zablácený — bylo to z jara — plný hmyzu a nečistoty. Hraběnka se postarala, aby hned přišel do lázně a byl náležitě vyčištěn. Mužík, který však přicházel do Moskvy, aby obcoval s Tolstým, který zná Epik-

teta zpaměti, filosofuje o Pascalovi a čte filosofa Laotse! Letos na své cestě k Tolstému mne navštívil! Již se smířil s kulturou a vzpomíná svého tolstojovského mužictví s resignovaným humorem. Ale Tolstoj tenkrát viděl v čistotě znak a výsledek otroctví, že totiž čistoty se dosahuje jen osobními službami služebnictva. Proto v nečistotě viděl jakousi zásluhu a dokazoval mi, že křesťanství je a musí být všivavé. Já naproti tomu jsem dokazoval správnost anglického pořekadla: cleanliness is godliness (čistota je božská). Mnoho jsme měli řečí a sporů o lásce k bližnímu a nepříteli. Tolstoj jednou pil ze sklenice ze které pil syfilitik. Prý proto, aby ho neurazil a nezpůsobil mu lítosti. Já ovšem mu dokazoval, že syfilitik, který nemá tolik citu a ohledu pro své okolí, že by ve společnosti mohl nakaziti své bližní, potřebuje poučení a pokárání ne z nelásky, ale z ohledu na druhé. V řečech o egoismu a altruismu nejvíce se pamatuji, jak Tolstoj byl zaražen mým tvrzením, že mezi oběma není té protivy, která se obyčejně dělává.

V popředí naší diskuse byl problém neodpírání zlému. Řeč šla o různých mladících, kteří odepřeli vykonávat vojenskou povinnost. Mluvilo se ovšem také o válce a jejích hrůzách. Já jsem tvrdil, že ani humanita nezakazuje bránit se v krajním případě také železem, ale že je povinností toho, kdo se brání, přestávat na obraně a nedělat nového a dalšího násilí. Humanita neschvaluje pomsty. Připouštěl jsem také, že je nesnadné zachovat se podle tohoto pravidla, ale že je správnější, než neodpírání Tolstého. Tolstoj v tom viděl kompromisování a říkával o mně, že jsem člověk kompromisní. „Jsem, Lve Nikolajeviči, ale je kompromis a kompromis. A neděláte vy žádných kompromisů?“ — Dělávám, dělávám — —.

Letos jsem jel k Tolstému z Moskvy přes Tulu. V Tule jsem si vzal izvozčika. Nedaleko od silnice na polní cestě do Jasné Poljany přišel mi vstříc Tolstoj. Čekal mě den před tím s povozem na nádraží tulském, ale zpozdil jsem se o den. Po několika slovech osobních Tolstoj, jako by navázal na naše rozhovory před 22 lety, mně praví, že pořád víc a více si zamilovává Kanta, a že také Schopenhauer a jeho ethika se mu líbí. Potvrdil jsem mu, že také já jsem si poměrně pozdě zamiloval Kanta, ale Schopenhauera že nemám rád. Že není pesimista, ale že se příliš na svět a na lidi zlobí. Ten úsudek ho zarazil a vracel se k němu v rozmluvách několikrát. Myslím, že se Tolstému líbilo Schopenhauerovo učení o vůli. Zaznamenal jsem si v deníku roku 1888, že byl tenkrát francouzským profesorem Pagèsem upozorněn na Maine de Birana a jeho učení o vůli. Ptal se mne po tomto francouzském metafysikovi. Řekl jsem mu, co jsem zpaměti věděl, a zejména o jeho učení, zhuštěném ve formuli: volo, ergo sum.*) Na to mně Tolstoj s jistou radostí řekl, že si jako 16letý mladík napsal proti Descartesovi větu: Volo, ergo sum. Po smrti prý ji v jeho papírech najdou.

Velmi se letos zabýval otázkou sebevraždy, zvláště sebevraždy porevoluční mládeže. Arci, byl to jeho vlastní starý problém, jak víme z Anny Kareniny a Rodinného štěstí. Slíbil jsem mu o věci nejnovější literaturu, a když ji obdržel, dopsal mi a zase ukazoval, jak ho problém ustavičně pronásledoval. (List ze 16. května.) Teď, když si ho představuji na márách, vzpomínám, jak silný před 22 lety muž letos už byl jako by průsvitný, i pocítil jsem hned, že se vidíme naposledy.

---

*) Chci, tedy jsem. — Věta Descartesova: Cogito, ergo sum (myslím, tedy jsem). P. v.

Hraběnky Tolsté je mi líto. Není spravedlivé, jestliže jí dávají vinu, že Tolstému nerozuměla. Nerozuměla. Je pravda, že se jeho práce snažila využít pro svou četnou rodinu finančně. Avšak Tolstoj sám si ji zvolil za družku života. Mluvili jsme při prvních dvou návštěvách mnoho o věci a velmi intimně. Cítil jsem k Tolstému osobně hluboké přátelství a měl jsem ho rád, velmi rád, třebaže jsem nedovedl s ním souhlasit. Snazší je ovšem přátelství s lidmi, s kterými dovedeme být zajedno. Mně život dával jiné poučení než jemu. Mnoho a mnoho jsem o jeho pojímání života přemýšlel a v roce 1888 udělal jsem dokonce praktický pokus — na Rusi — žít po tolstovsku, zkusit, jestli by prakse opravila mé názory a zkušenosti. Neopravila.

*Nekrolog „In memoriam“ v Čase, 22. listopadu 1910.*

*

Poznal jsem osobně Tolstého v době, když už se zříkal své literárně umělecké práce. Já však myslím, že život Tolstého nemůže být rozdělován na dobu literárně-uměleckého tvoření a dobu nábožensko-mravního myšlení. Ty mravní otázky byly v něm odevždycky. V domě Tolstého vypadalo to vždycky jako v nějakém náboženském a ethickém parlamentě. U něho jako když člověk jest nucen sám sobě nahlas se zpovídat — takový pocit jsem měl. Ze stálého styku s nejrůznějšími lidmi osvojil si neobyčejně životní způsob jednání s každým a každého takřka sváděl k zpovědi.

Cítili jste před ním: život upřímný, toť stálá zpověď; zpovědi je třeba pořád. Ne jako v církvi, kde se lidé zpovídají jednou za uherský měsíc. U Tolstého se ta nutnost cítila ustavičně. Lidé se k němu chodili ptát po nejintimnějších záležitostech: mám

jít na vojnu, mám odejít od ženy, mám se zavraždit? A nepřicházeli jen Rusové — s cizinci jste se v domě Tolstého setkávali velmi často.

Tolstého ideál byl prostý člověk. Nečistého mužíka a dělníka, všivého člověka měl radši než fysicky čistého měšťáka, který se mu zdál duševně nečistší. Jeho denní život byl rozdělen, měl své hodiny práce i rozhovoru, potřeba vnitřního pořádku jevila se u něho i tímto vnějším způsobem. Myslím, že nebyl proti mně.

Chtěl mít umění vyšší, vysoké. Umělec má mít *ideu, lásku* k této idei, a *umění*, jakým vyjádřit ideu. Podle něho úkolem ruské literatury bylo zlidovění, služba lidu. Prohlásil: „Já se dívám na sebe, jak se na mne budou dívat za 50 let po mé smrti" — patřil na sebe z distance. Co bude dobré, oni si vydají. Tato *objektivnost úsudku o sobě samém* — v tom je jeho veliké umění.

Otázka souhlasu, nesouhlasu je otázka ethiky, politiky, — důležitější je člověku do duše rozumět. Na ruské literatuře se mu líbilo, že ruští spisovatelé dovedou psát pro děti. V dítěti Tolstoj viděl genia: dítě je svrchovaně objektivní; je v něm nepokaženost, zapomenutí se v lásce k idei. To nebyla jen ethika.

Já v něm pořád viděl umělce. Jistě jen jako veliký umělec dovedl se pohroužit v život a díla ruských autorů. Znám jest jeho příkrý odsudek Puškina; ale přece nikdo nepromluvil tak teple a nadšeně o Puškinovi a Lermontovi, když zemřeli. A s jakou láskou mluvil o Turgeněvu i o jeho chybách — bylo cítit, že nechová záští proti němu přes minulé neshody. U Turgeněva nejvíce cenil popisy přírody, Lovcovy zápisky, měl rád i některé stati (o Hamletovi).

Žil s celou generací, s Gončarovem, Grigoro-

vičem a j., odděloval jich od mladších. „My starší,“ pravil, „žili jsme plně tím, co jsme psali — nevymýšleli jsme tolik, jako ti mladší.“ Z mladší generace vyjímal Garšina. Ostrovského měl hodně rád, protože dovedl mistrně popsat kupecký život. Tolstoj nikdy nepřestal býl umělcem. Velice miloval Herzena, i Bakunina měl rád, cítil v něm umělce. Ten anarchism je kus genia původnosti lidské. Na Zolovi (La Terre) jej zajímalo, jak líčí sedláka.

Gorkij popisuje svou návštěvu u Tolstého — „není to ani teplé, ani studené, jakási Finnlandia.“ A nyní jste četli, že Gorkij při zprávách o konci Tolstého omdlel — je vidět, co ta „Finnlandia“ pro Gorkého znamenala.

Je pochopitelno, že Tolstoj neměl ani kdy zabývat se jinými otázkami, na př. otázkou národnostní. Bylo mu milé na Slovanech, že Slovan méně potřebuje než Francouz a Němec, jenž pořád si něco vymýšlí. Já sám, když jsem si srovnával Tolstého s Dostojevským (osobně se nikdy neviděli, jinak se rozešli pro Annu Kareninu — Dostojevskij vyčítal Tolstému, že necítí národně), uvědomil jsem si, co Tolstoj znamená pro Rusko a pro lidstvo vůbec.

Ve Vině a trestu je věta: Dolhat se do pravdy! — to je Dostojevskij, to je kompromis: mít ideál pravdy, ale dolhat se ho. V tom je ovšem mnoho poznání života: lidé jsou takoví — dolháváme se pravdy! Tolstoj ale praví: *Ne!* Jen pravdu a jen pravdu! V tom je Tolstoj jeden z nejmodernějších lidí. My pokrokoví lidé nemáme lepšího vzoru nad Tolstého. To je ten „anarchismus“ Tolstého. Tolstoj přímo fysicky cítil a trpěl lží.

Církev jej vyobcovala, a že z milosti carovy nebyl vyhnán do Sibiře, jak se to stalo jiným velikým lidem ruským, to je důkazem, že si už toto carské

oficiální Rusko netroufalo a nemohlo se toho před světem odvážit. Toho dosáhl Tolstoj svým životem a myšlením. Ta zvláštní *pravdivost úsilí o necírkevní náboženství, o náboženství pravé, mravní*, toť Tolstého význam pro Rusko a pro celý svět.

Bůh, kterého mají masy, není bůh mravnosti — toť víra, která chce zázraky. Že Tolstoj odmítá zázraky, toť to nové. Učí, že nesmíme lišit mravnost a náboženství. Čenstochovský mnich zabíjí bratra a ještě mu dává poslední pomazání — to je to náboženství zázraků. Je jasné, že lidé, kteří byli s carskou vládou a s pravoslavím, nedovedli toho pochopit. Církev tím, že jej exkomunikovala, pomohla mu nesmírně: lidé bez filosofování šli s ním; byl všude po Rusi znám, mezi duchoborci, štundisty byla žízeň po jeho učení.

A není rozdílu mezi jeho uměním a jeho náboženstvím. *Tolstoj je poslední konsekvence ruského realismu* — z uměleckého realismu, z uměleckého smyslu pro pravdu, doveden byl i k ostatním důsledkům životním. Nedívejme se na něj jako na filosofa, ale jako na umělce. Jeho úsudek o vědě, o medicině byl příkrý; nebyl odborníkem; leda v poslední době byl snášelivější a mírnější v úsudcích.

Když jsem jej po 20 letech viděl, cítil jsem, že je to naposled. A jeho smrt byla logickým zakončením jeho života. My ho už máme v sobě, nemám pocit, že jsme jej ztratili.

I umělecky i životně má se dostat z nás ven, do života — *hodně Tolstého nebude škodit českému životu.* Duch Tolstého dosáhl i k nám, a jest si přáti, aby tento duch, duch pravdy stále víc se u nás šířil.

*Přednáška „L. N. Tolstoj“ 26. XI. 1910; otištěno v Čase 2. XII. a v knížce „Českoslov. vzpomínky na Jasnou Poljanu“, 1925.*

## WOODROW WILSON.

(1856—1924.)

Mám-li povědět něco o svém osobním styku s presidentem Wilsonem, uvedl bych toto.

Na předním místě ovšem jsme jednávali o Rakousku a Habsburcích. Odhalení Clémenceauovo poskytlo k tomu vítaný důvod. Ukazoval jsem na nepěkné jednání císařovo vůči spojenci. Německo brzy na počátku války zachránilo Rakousko aspoň načas proti Rusům; Německo a jeho pomoc zatlačila i později Rusko na východ a uvolnila celé pásmo okrajových států od Finska až do Ukrajiny. Německo musilo Rakousku pomoci, ač nerado, také proti Italii. Habsburkové však Němcům vpadli v týl. President byl proti nadvládě pruského Německa a proti jeho poručníkování Rakouska, ale nečestnost Habsburků uznával. V posuzování pruského carismu, jak jsem to jmenoval, plně jsme souhlasili; v odpovědi 23. října na německou odpověď z 20. října president to nazírání velmi účinně zdůraznil. Při té příležitosti přišla řeč na starší plán Spojenců evropských, oddělit Rakousko od Německa, ale i ten plán vlastně vznikl z předpokladu, že Rakousko vůči Německu nezůstane loyálním. Osvětlení Habsburků s této stránky mělo na Wilsona, jakož i na jiné státníky, značný vliv.

Dále jsem upozorňoval presidenta na vinu Rakouska v provokaci války; uznal, že Německo ho k válce nedonutilo.

Když počínaly nabídky mírové a když se mělo jednat o příměří, přednesl jsem presidentovi své přesvědčení, že válka má být vedena ještě dále a že

Spojenci mají donutit německou armádu k složení zbraní a po případě vtáhnout do Berlína; že by tím nebylo padlo více lidí, než jich po případě padne budoucími poměry, zaviněnými neurčitým mírem. Připouštěl jsem presidentovi, že válka byla vyhrána také stratégicky — to přece odhodlání vojenského vedení, žádost o mír, samo dokazuje. Avšak znaje přesvědčení německého národa v jeho nejširších vrstvách o nepřemožitelnosti německo-pruského vojska a jeho vojevůdců, obával jsem se, že masy německého národa nebudou věřit v stratégickou porážku Německa a Rakouska. Připomněl jsem presidentovi poslání jeho přítele House do Evropy, aby tam s vojevůdci Spojenců prodiskutoval otázku, jak dosíci míru trvalého, nikoliv míru pro několik minut, jak to president sám dělníkům v Buffalu již rok před tím správně byl pověděl. Také jsem ho upamatoval na to, jak před Kongresem odůvodňoval vypovědění války Rakousku-Uhersku, ačkoliv tenkrát ještě nepomýšlel na zničení Rakouska-Uherska. Správně žádal vojenské zničení Pruska, toho však se mohlo podle mého mínění nejúčinněji dosáhnout tím, když maršálek Foch spojenecká vojska povede přes Rýn. President byl snad silnějším pacifistou než já; a zajisté znal také náladu amerického lidu a musil k ní mít zření. Viděl jsem v listopadu v New Yorku spontánnost oslavy příměří, k níž došlo na předčasnou zprávu — chápal jsem stanovisko presidentovo. Mínění presidenta Wilsona zastával pak v Paříži před jeho příchodem pluk. House proti Fochovi, jenž (to bylo za jednání o příměří začátkem listopadu) naléhal na pochod spojeneckých vojsk aspoň k Rýnu. Pokládám svůj názor ještě teď, a právě po zkušenostech mírových za správný. Jen chci ještě připomenout, že proti plánu Fochovu nebyl jen pre-

sident Wilson a pluk. House, nýbrž i Clémenceau; nemýlím-li se, američtí vojáci byli pro postup přes Rýn, také angličtí a Lloyd George.

Když se v kruzích vládních a v publicistice počala přetřásat otázka, pojede-li president Wilson sám do Evropy k jednání mírovému, přednesl jsem mu svůj názor, že by do Evropy chodit neměl; aspoň že by tam neměl zůstávat po zahájení konference. Znaje charakter Wilsonův, znaje jeho zanícení pro Společnost národů jakožto hlavní bod mírového jednání a znaje osobnosti ostatních mírotvorců evropských, obával jsem se, že obě strany budou v sobě navzájem zklamány. Po tak dlouhé válce a hrozném napětí myslí a nervů všech, kdož na mírové konferenci jednali, snadno se mohlo stát, že by se poznáním osobních slabostí jednotlivých politiků a státníků takové zklamání zesílilo. Domníval jsem se, že by president Wilson svou velikou autoritu, které si krok za krokem v Evropě získal, snadno mohl poškodit a dokonce i ztratit. President však, jsa si vědom velikého významu mírové konference, chtěl tam hájit svých amerických ideálů sám. Byl přesvědčen, že Amerika má poslání sjednotit celé člověčenstvo a že se mu to podaří.

Mluvili jsme také o tom, proč si president Wilson na rozdíl od států evropských neutvořil, když prohlásil válku, vládu koaliční, spokojuje se ministry z demokratické strany. Zejména jsem nadhodil otázku, nebylo-li by vhodné vzít do Paříže k mírovému jednání také politiky ze strany republikánské. President Wilson mínil, že by v Paříži mezi protivnými stranami vznikly rozmíšky; ale také mně připouštěl, že ke kompromisům koaličním nemá přirozených vloh. „Pravím Vám odkrytě“ — asi tak to formuloval — „pocházím ze škotských presbyteriánů

a proto jsem trochu tvrdohlavý (stubborn)“. Měl jsem o tom výklad svůj, a jiný; válka vedla, jak všude, také v Americe k druhu diktatury, k rozhodovací moci jednotlivých státníků, a to se stalo také v Americe; ale zároveň se právě za Wilsona styk presidentův s Kongresem stal intimnějším. Pozoroval jsem vývoj ten právě proto pozorněji, že jsem znal Wilsonův názor o kongresní centralisaci, jejíž vývoj podle mého mínění právě ústavní postavení amerického presidenta — americká ústava určila postavení presidenta příliš pod vzorem anglického monarchismu — silně podporovala. Také se mi nezdálo, že Wilson projevil stranickost ve výběru vojenských a námořních náčelníků, naopak vybral si mnohé republikány a dokázal tím značnou věcnost. Ale připouštím, že president byl poněkud nedůtklivý a neměl rád kritiku.

K osobnímu jednání s presidentem Wilsonem přikročil jsem poměrně později. Do Washingtonu jsem přijel 9. května, s presidentem Wilsonem jsem jednal po prvé 19. června na pozvání, které mi vyřídil Mr. Charles Crane. Podle své taktiky, kterou jsem se řídil v celé své propagační práci za hranicemi, snažil jsem se na státníky působit publicistickou diskusí, články, interviewy atd. A dříve než jsem mluvil s presidentem, mluvil jsem s osobnostmi, se kterými se stýkal a které na něho měly jistý vliv. Diskuse s lidmi takto věcně připravenými je přirozeně plodnější než pouhá osobní a chvilková propaganda a může být také stručnější.

Význam Wilsonova rozhodnutí proti Rakousku náš národ ocenil dobře a spontánně; budovy, ulice, náměstí a instituce všude v naší zemi po něm pojmenované jsou zračitým důkazem naší vděčnosti. Nebylo by mi těžké, pokusit se o charakteristiku

Wilsona i jako člověka i jako státníka. Slyšel jsem o něm mnoho a od lidí mu dosti blízkých; četl jsem jeho řeči velmi pozorně a vhroužil jsem se v jeho myšlení a myšlenky. Stopoval jsem, jak s počátku byl vřele přijímán v zemích spojeneckých a jak později tyto země ochladly; Němci také ho přijímali, ale později byli proti němu. Já jsem ve Wilsonovi od počátku viděl svědomitého, upřímného interpreta Lincolnovy demokracie a amerických politických a kulturních ideálů vůbec. Řekl jsem už, jak se díval na osudový úkol Ameriky; byl by ten ideál formuloval praktičtěji, kdyby byl lépe znal Evropu a její obtíže. Důsledně rozlišoval mezi „Spojenci" a Amerikou, nazýval ji jen „asociovanou". Americká kontinentálnost vedla ho v evropské politice k přílišné abstraktnosti. Také jeho heslo sebeurčení národů nebylo dostatečně propracováno, aby v Evropě mohlo být bezpečným vodítkem. Stejně jeho Liga národů zůstala, ne docela bez jeho viny, nepochopena; je to koncepce velkolepá a správná, zejména to, že Liga měla být podstatnou částí mírových ujednání. Celkem mám dojem, že Wilson je na Američana více theoretik než praktik, myslitel více dedukující než indukující. Zajímala mne v té souvislosti zpráva, že se svými ministry raději koresponduje (typoval jim sám svá rozhodnutí a rady); patrně člověk trochu samotářský — nevidím v tom vadu; naopak zaručuje to klidné a věcné posouzení politických věcí. To dokázal, myslím, v postavení vůči Německu a v rozhodnutí pro válku: nedával se rozčilovat jednotlivostmi, ale nezapomínal na ně, a když se jich dost nakupilo, vyhlásil válku velmi rozhodně. Lid americký šel za ním. A válku vedl stejně rozhodně; právě proto se Němci proti němu tak obrátili. Ludendorff dobře pochopil váhu Wilsonových odpovědí na ně-

mecké nabídky příměří a míru. Nepokládal jsem výtku (mezi jinými i Rooseveltovu), že měl vyhlásit válku dříve, za oprávněnu.

Wilson byl a je z největších průkopníků moderní demokracie. Již ve své prvé politické kampani a gubernátorství v New Jersey prohlásil víru a důvěru v lid jako základ demokracie proti monarchismu a aristokracii: národové se obnovují zdola, ne shora, monarchie a aristokracie všude a vždy vede k úpadku. Toto rozpoznání se osvědčilo světovou válkou přímo grandiosně — tři veliké monarchie se svým aristokratismem padly v nárazu s národy demokratičtějšími.

*„Světová Revoluce", 1925, odstavec 80.*

# Poznámky o osobnostech.

*Aljoša* Karamazov, hrdina Dostojevského románu „Bratří Karamazové".

*Aristoteles* (384—322 př Kr.), řecký filosof, nejslavnější a pro vývoj evropského myšlení nejvýznamnější vedle Platona. M. o něm v Konkr. logice, v letop. Dějinách filosofie.

*Bach*, Alexander (1813—93), rak. absolutistický státník; po něm: B a c h o v a é r a, 1851—9, doba reakčního útlaku jakékoli svobody a bezohledného absolutismu a policejního násilnictví.

*Bacon*, Francis (1561—1626), anglický filosof a státník, ze zakladatelů novodobé filosofie a vědy, budující na zkušenosti, pozorování, pokusu. Z chystaného encyklopedického díla „Instauratio Magna" (Velké obnovení věd) zpracoval jen část, ale dal jí směr nové doby. Od B. věta: „Vidění je moc."

*Bain*, Alexander (1818—1903), anglický přírodozpytec, filosof a pedagog; jeho spis „O výchově jako vědě" byl přeložen do češtiny. M. o něm psal v časopise „Paedagogium", 1879.

*Bakunin*, Michail Alexandrovič (1814 až 1876), ruský revolucionář, anarchista, spisovatel; u nás je znám svou účastí na svatodušních bouřích r. 1848; také pro svůj spor s Marxem v I. Internacionále. M. o něm v „Rusku a Evropě".

*Belcredi*, Richard, hrabě (1823—1902), rak.-uh. státník, 1864 místodržitelem českým.

*Bělinskij*, Visarion Grigorovič (1811 až 1848), ruský literární kritik a spisovatel; M. o něm v Rusku a Evropě.

*Beneke*, Friedrich (1798—1854), něm. filosof a psycholog směru empirického; psychologii (duševědu) pojímal jako jednu z věd přírodních.

*Bernstein*, Eduard (1850), něm. soc. dem. spisovatel a politik, hlasatel revisionismu.

*Bolzano*, Bernard (1781—1848), profesor filosofie a náboženství na universitě pražské, osvícený kněz, zbavený pro své názory místa. Na naše buditele i na Havlíčka značně působil.

*Brigitta*, hrdinka Mussetova románu „Zpověď dítěte našeho věku".

*Byron*, Lord George Gordon (1788 až 1824), angl. básník, původce básnické školy romantiků.

*Calvin*, Jean (1509—64), švýc. náboženský reformátor, jeho učení, kalvinism, vyloženo ve spise „Institutio religionis christianae", přel. také do češtiny „Naučení o křesťanském náboženství".

*Carlyle*, Thomas (1795—1881), anglický historik a filosof, známý svým romantickým učením o hrdinech, kteří vedou lidstvo a působí pokrok a jež je třeba proto uctívat; spoluzakladatel angl. křesť. socialismu (chartismu).

*Clémenceau*, George (1841), frc. lékař, věnoval se zcela dráze státnické; pokoušel se také o drama.

*Coleridge*, Samuel Taylor (1772—1832), angl. básník a filosof.

*Comte*, Auguste (1797—1857), franc. filosof, velmi významný, zakladatel positivismu, t. j. učení obmezujícího všechno poznání na zkušenost poznávanou smysly a hlásající nepoznatelnost „prvních příčin"; založil také sociologii. Na sklonku svého života se oddával náb. blouznění. M. o něm velmi často. Sr. spis Fr. Fajfra: Masaryk a Comte, Kdyně, spíše západník než slavjanofil.

*Crane*, Charles Richard (1858), amer. průmyslník, účastní se politiky za stranu demokratickou. M. se s ním zná od roku 1901; za války nám mnoho prospěl (srv. „Světová revoluce").

*Cromwell*, Oliver (1599—1658), vůdce angl. revoluce 1649, lord protektor republiky angl.

*Čaadajev*, Petr Jakovlevič (1793—1856), ruský filosof, „mnich v salonním fraku", západník ve své kritice Ruska a oceňování katolicismu, slavjanofil ve své víře v náboženský základ dějin lidstva a v pozdějším hodnocení ruské církve, vždy však

spíše západník než slavjanofil. O jeho životě a díle viz „Rusko a Evropa" I., 1, str. 273 a n.
*Čelakovský*, František Ladislav (1799 až 1851), básník „Ohlasů".

*Degérando*, M. J. (1772—1842), franc. filosof, napsal dějiny filosofie.
*Descartes*, René (1596—1650), franc. filosof, stojící v počátcích moderní filosofie, odborně vzdělán v matematice, fysice, astronomii; je představitel racionalismu a theismu. „Moderní" u něho je obecná skepse rozumová, t. j. pochybuje o všem kolem sebe; z této skepse se dostává uvědoměním sebe sama (známá věta: cogito, ergo sum — myslím, tedy jsem). O D. je známo, že bojoval na Bílé hoře v císařském vojsku proti stavům.
*Diderot*, Denis (1713—84), franc. encyklopedista, jeden z předchůdců velké revoluce francouzské.
*Dobrovský*, Josef (1753—1829), osvícený kněz, buditel, zakladatel slovanského srovnávacího jazykozpytu. M. si ho v České otázce, v Janu Husovi a j. velmi váži a pokládá za vůdčího, velikého muže našeho národního obrození.
*Dostojevskij*, Fjodor Michajlovič (1821 až 1881), slavný ruský romanopisec; jemu bude věnována 2. část Ruska a Evropy.
*Duehring*, Eugen Karl (1833), něm. filosof a národohospodář, napsal dějiny filosofie; Marx psal proti němu.
*Džingischán*, veliký asijský dobyvatel z konce 12. století.

*Eckermann*, Johannes P. (1792—1852), tajemník Goethův, napsal „Rozhovory s Goethem".
*Engels*, Friedrich (1820—95), Marxův spolupracovník; spíše filosof než národohospodář. Spoluzakladatel něm. soc. demokracie. Sr. M.-ovu „Otázku sociální".
*Epiktétos* (v I. stol. po Kr.), filosof stoický. Jeho „Rukověť mravních naučení" přeložil prof. Drtina.
*Euklides*, řecký filosof, zakladatel geometrie.

*Faust*, myslí se Goethův Faust ze stejnojmenné básně.
*Feuerbach*, Ludwig Andreas (1804 až 1872), něm. filosof, představitel něm. positivismu a Heglovské levice, z níž vyšel i Marx a Engels. Podal tvrdou, neúprosnou kritiku křesťanství ve spise: Podstata křesťanství. Do češtiny přeložena neúplně.
*Foch*, Ferdinande (1851), frc. maršál, za světové války od dubna 1918 vrchní velitel spojeneckých vojsk.
*Fourier*, Charles (1772—1835), franc. utopistický socialista; chtěl zrušit rodinu a manželství nahradit volnou láskou (kterou by nahradila nová společenská jednotka falanx nebo falanstera).
*Frič*, Josef Václav (1829—1891), spisovatel český, z čelných postav revolučního hnutí 1848, raněn v povstání slovenském proti Maďarům, odsouzen k 18letému vězení, po 3 letech amnestován.
*Fries*, Jakub Friedrich (1773—1843), něm. filosof, učitel mnohých našich buditelů.

*Galilei*, Galileo (1564—1642), italský hvězdář a fysik, stoupenec Koperníkova heliocentrického (sluncestředného) názoru; muž pochybného charakteru: odvolal pod tlakem církevní inkvisice svůj názor, v nějž stále věřil.
*Garborg*, Arne Ev. (1851—192 ), norský romanopisec, autor mnoha románů, přeložených i do češtiny; jeho „Umdlené duše" rozebral Masaryk v Moderním člověku a náboženství.
*Garšin*, Vsevolod Michajlovič (1855 až 1888), ruský realistický spisovatel (výbor jeho novel v Ruské knih.); skončil sebevraždou.
*Goethe*, Johann Wolfgang (1749—1832), něm. básník a filosof; M. je proti jeho panthetismu, nedemokratismu, mravním názorům, sobectví, ale váží si jeho uměleckého nadání; psal o něm v „Moderním člověku a náboženství".
*Gogol*, Nikolaj Vasiljevič (1809—52), ruský realistický romanopisec.
*Gončarov*, Ivan Alexandrovič (1813 až 1891), vynikající ruský realistický romanopisec; jeho nejznámější hrdina Oblomov.
*Gorkij*, Maksim (1869), ruský soudobý realistický romanopisec a novinář, samouk, podává zvlášť rád líčení „bosáckého" života, kterým sám dlouho žil, živě se rozmanitými řemesly.
*Gram*, hrdina Garborgových „Umdlených duší".

*Grigorovič*, Dmitrij Vasiljevič (1822 až 1900), spisovatel ruský, uvedl do ruské povídky mužíka, lid.

*Hamann*, Johann Georg (1730—88), něm. filosof a filolog, vrstevník Herderův, zvaný „severní mág" pro temnost svých výkladů.

*Hamlet*, princ dánský, ze Shakespearova známého dramatu.

*Havlíček*, Karel (1821—56). O něm v. Masaryk, K. Havlíček, Praha, Laichter 1896; 3. vyd. 1920.

*Hegel*, Friedrich (1770—1831), filosof pokantorský, idealista, z jeho stoupenců (z levice) vyšel Marx. U nás měl Hegel velký vliv (A. Smetana, Klácel a j.).

*Herbert* z Cherbury, Edward (1582 až 1648), anglický filosof a diplomat, deista.

*Hercen*, Alexander Ivanovič (1812 až 1870), ruský literární revolucionář, publicista a spisovatel, žil od roku 1847 v emigraci. O jeho životě a činnosti v Rusko a Evropa.

*Herder*, Johann Gottfried (1744—1803), něm. myslitel, který měl velký vliv na naše obrození. O tom na mnoha místech v České otázce.

*Hobbes*, Thomas (1588—1679), anglický filosof materialistický, v ethice egoistický; v politice pro absolutism. Podal však náběhy k vědeckému zkoumání jevů společenských.

*Höfler*, Karl Adolf Konstantin (1811 až 1897), něm. historik, přející katolictví, prof. na univ. pražské od r. 1851; proti němu napsal Palacký obranu Husa a Husovy doby.

*Holbach*, Paul Thiry (1723—89), franc. materialistický filosof.

*House*, Edward Mandell (1858), amer. plukovník, diplomat, jako spolupracovník Wilsonův velmi pomáhal za války našemu osvobozovacímu boji; M. o něm ve „Světové revoluci".

*Hugo*, Victor (1802—85), básník a romanopisec franc., hlava franc. romantismu. Mnoho jeho děl je přeloženo do češtiny.

*Hume*, David (1711—76), angl. myslitel, měl velký vliv na Masarykův filosofický vývoj. O jeho názorech se blíže poučí čtenář ve spise: Humeova skepse a počet pravděpodobnosti; Praha 1883.

*Hus*, Jan (1368—1415), **náš reformátor** a mravní vůdce; M. mu věnoval samostatný spis, jenž v novém vydání, doplněném o jiné projevy o něm, vyšel u Bursíka a Kohouta 1923, znova 1925.

*Channing*, William E. (1780—1842), amer. náboženský myslitel, teologický představitel unitarianismu.

*Chelčický*, Petr (asi 1390—1460); o něm v textu.

*Chomjakov*, Alexěj Stěpanovič (1804 až 1860), ruský básník a spisovatel, hlava slavjanofilství; Masaryk o něm v Rusku a Evropě.

*Ivan* Karamazov, bratr Aljošův, hrdina z Dostojevského románu Bratří Karamazové.

*Jansenius*, Cornelius (1585—1638), franc. biskup a vynikající bohoslovec, původce učení a hnutí zavrženého papežem a potíraného jesuity; *jansenism*, bohoslovecké učení Janseniovo, zdůrazňující působení milosti boží a navazující na Augustina.

*Josef II.* (1741—90), osvícenský panovník rakouský, vládl od r. 1780.

*Don Juan*, známý hlavně z Mozartovy opery: původně hrdina náboženský, usilující nevázaným životem o vzpouru proti Bohu a Bohem potrestaný.

*Kant*, Immanuel (1724—1804), něm. největší filosof; jeho učení se nazývá „kriticism": Kant chce vyšetřit, jak a co může poznat lidský rozum a je-li filosofie (metafysika) možná, je-li jisté poznání filosofické, tak jisté jako poznání vědecké, vůbec možné. „Kriticismem" se nazývá jeho učení podle názvů jeho hlavních tří spisů: Kritika čistého rozumu, Kritika praktického rozumu, Kritika soudnosti. Jeho výrok o hvězdném nebi a mravním zákonu v nás, které Kanta naplňovaly obdivem, se uvádívá vždy, kdykoli se o něm mluví. Řeč Kantova je těžce srozumitelná. O vývoji poměru Masarykova ke Kantovi viz Em. Rádl: M. a Kant, v Masarykově Sborníku, roč. I.

*Kirějevskij*, Ivan Vasiljevič (1806 až 1856), ruský slavjanofilský spisovatel; Masaryk mu věnoval zvláštní

spis. (Slovanské studie I. Slavjanofilství J. V. Kirějevského. Praha, Bursík a Kohout 1889); srv. i Rusko a Evropa.

*Klácel*, František Matouš (1808—82), český básník a filosofický spisovatel, bývalý kněz, hegelovec; uprchl před rakouskou persekucí do Ameriky, kde v Belle Plaine (ve Spoj. státech) založil „Jednotu svobodomyslných".

*Kollár*, Jan (1793—1852), básník „Slávy dcery", buditel, žák Herderův, hlásal slovanskou vzájemnost. M. o něm v České otázce, v Janu Husovi, v 1. roč. Naší doby.

*Komenský*, Jan Amos (1592—1671), učitel národů. M. o něm kromě otištěné přednášky souvisle nepsal, ale vždy znovu se k němu vrací na mnoha místech. Srovnej „Světovou revoluci".

*Koperník*, Mikuláš (1473—1543), kanovník, hvězdář, který založil moderní astronomii svým učením heliocentrickým: že slunce je pevným středem, kolem něhož se země otáčí.

*Lamennais*, Félicité de (1782—1854), francouzský theolog, původně obhájce theokracie, pak katolický liberál, konečně hlasatel revolučních nauk. Jeho „Slova věřícího" z posledního období jeho názorů přeložena ve Světové knihovně Ottově.

*Lao-Tse*, čínský mudřec.

*Leibniz*, Gottfried Wilhelm (1646 až 1716), něm. filosof; odkryl zároveň s Newtonem základy počtu diferenciálního; je znám svou soustavou monadologie, předzjednanou harmonií a optimismem.

*Lermontov*, Michail Jurjevič (1814 až 1841), ruský básník a romanopisec, romantik.

*Lessing*, Gotthold Ephraim (1729—81), něm. básník a literární kritik; oblíbený autor M.

*Lincoln*, Abraham (1809—65), president Spojených států, který ve válce Severu proti Jihu vybojoval zrušení černošského otroctví.

*Lloyd George*, David (1863), angl. liberalistický státník, za světové války (1916—22) ministerským předsedou.

*Locke*, John (1632—1704), angl. filosof, empirista, odmítající tak zvané vrozené ideje.

*Ludendorff*, Erich (1865), proslulý něm. generál. Po válce se věnoval politice a byl poslancem za národní socialisty.

*Luther*, Martin (1483—1546), náboženský reformátor.

*Machar*, Josef Svatopluk (1864), náš spisovatel a básník.

*Maine de Biran*, Marie François Pierre (1766—1824), franc. filosof, spiritualista.

*Makovický*, Dušan, dr., osobní lékař Tolstého, Slovák; zemřel po převratu na Slovensku.

*Manfred*, hrdina Byronovy básně téhož názvu.

*Markétka*, milenka Faustova z Goethova Fausta.

*Marx*, Karl Heinrich (1818—83), zakladatel sociální demokracie, něm. filosof a národohospodář; M. o něm hlavně v „Sociální otázce".

*Matěj* z Janova (1350—1394), předchůdce reformace české.

*Meissner*, Alfred (1822—85), českoněmecký básník.

*Metternich Winneburg*, Klemens (1773 až 1859), rakouský kancléř.

*Mickiewicz*, Adam (1798—1855), polský básník, messianista.

*Mill*, James (1776—1836), angl. národohospodář, historik a filosof.

*Mill*, John Stuart (1806—73), angl. filosof a národohospodář, představitel positivismu v Anglii, blízký socialismu, obhájce ženských práv; syn předešlého. Do češtiny je přeloženo: Autobiografie, O poddanství žen, O svobodě, Tři rozpravy o náboženství a O přírodě.

*Montaigne*, Michel de (1533—92), franc. skeptický filosof.

*Montesquieu*, Charles (de Secondat, 1689—1755), publicista francouzský, autor „Ducha zákonů", z předchůdců Velké revoluce.

*Morus*, Thomas (1480—1535), angl. kancléř, spisovatel Utopie, zemřel na popravišti pro rozpory s králem.

*Musset* Alfred de (1810—57), franc. básník a romanopisec, autor románu „Zpovědi dítěte svého věku" a básně „Rolla".

*Napoleon I.* (1769—1821), císař franc.

*Někrasov*, Nikolaj Alexandrovič (1821 až 1877), ruský básník a dramatik.

*Newton*, Isaak (1643—1727), angl. fysik a filosof, zakladatel moderní mechaniky, fysiky a astronomie, znám je jeho z á k o n g r a v i t a č n í.

*Nietzsche*, Friedrich (1844—1900), něm. filosof a básník, původce učení o nadčlověku. M. o Nietzschovi: Humanitní ideály, kap. VIII.

*Octave*, hrdina Mussetova románu „Zpověď dítěte svého věku".

*Owen*, Robert (1771—1858), angl. reformní socialista.

*Palacký*, František (1798—1876), národní historik a vůdce; M. o něm kromě otištěné stati zejména v „Havlíčkovi" a „České otázce", ale i jinde často. Srovnej „Světovou revoluci".

*Pascal*, Blaise (1623—62), franc. náboženský myslitel. M.: Blaise Pascal, jeho život a filosofie. Praha, Otto 1883.

*Pavel* z Tarsu, apoštol.

*Petr I.* Veliký (1672—1725), ruským carem 1682—1725.

*Plato* (427—347 př. Kr.), žák Sokratův, představitel řecké filosofie vedle Aristotela, slavný učením o ideách. M. o něm psal velmi často, zejména v konkrétní Logice a v litografovaných Dějinách filosofie. M.: Plato jako vlastenec.

*Puškin*, Alexandr Sergějevič (1799 až 1837), ruský básník, je vedle Lermontova představitel básnické školy romantické na Rusi.

*Rieger*, František Ladislav (1818—1903), povoláním advokát, vůdce strany staročeské, zeť Palackého.

*Rolla*, hrdina Mussetův v stejnojmenné básni.

*Roosevelt*, Theodore (1858—1919), president Spojených států 1901—08, přál Němcům a na své cestě Evropou navštívil katolické dynastie; Masaryk proti němu tehdy napsal ostrý článek v rakouském lit. čas. Märzu (asi 1909).

*Rousseau*, Jean Jacques (1712—78), franc. filosof, jehož veliký vliv je dnes až nepochopitelný. Působil i na Kanta. Pocházel z Ženevy, kolébky kalvinismu: odtud snad jeho demokratické názory politické a sociální, pro které se stal vůdčím teoretikem moderní demokracie. Jinak těžký rozpor mezi jeho učením a životní praksí kalí jeho památku a zeslabuje sílu jeho názorů o mravnosti a výchově; hlásal prostotu a návrat k přírodě a vzpouru proti kultuře.

*Ruskin*, John (1819—1900), angl. výtvarný a literární kritik a sociální reformátor.

*Sabina*, Karel (1811—71), český novinář a spisovatel.

*Sandová*, George (1804—76), frc. spisovatelka, romantička svými názory i životem. Měla vliv na Boženu Němcovou a Karolinu Světlou. Dějištěm některých jejích románů (historických) jsou Čechy, tak Konsuelo a Hraběnka z Rudolstadtu.

*Shakespeare*, William (1564—1616), Angličan, největší dramatický spisovatel. Masarykovi se zvlášť líbily ženské a dívčí postavy Shakespearových dramat: soudí, že v nich je podán dobrý obraz nové ženy (na př. v Porcii). Srv. M.-ovo „Jednoženství a mnohoženství".

*Schiller*, Friedrich (1759—1805), vedle Goethea bývá uváděn jako největší básník německý. Pro nás také tím významný, že si s oblibou vybíral látku z českých dějin.

*Schlegel*, Wilhelm (1767—1845) a Friedrich (1772—1829), bratří, romantičtí básníci a kritikové němečtí.

*Schopenhauer*, Arthur (1788—1860), něm. filosof, kdysi (a i nyní) velmi oblíbený filosof pesimismu (M. o něm v Ideálech humanitních).

*Sladkovský*, Karel (1823—80), advokát, politický vůdce mladočechů.

*Sokrates* (470—399 př. Kr.), ústřední postava řecké filosofie, z něhož vycházejí oba jeho velcí žáci Plato a Aristoteles.

*Spencer*, Herbert (1820—1903), představitel angl. positivismu (povoláním inženýr), známý svou filosofií vývojovou a organistickou sociologií. Jeho „Souborná filosofie" ve výtahu Collinsově přeložena u Laichtera. Českým spencerovcem je dr. V. Sobotka.

*Spinoza*, Baruch (1632—77), holandský filosof z židovské rodiny; panteista.

*de Staël* (1766—1817), franc. spisovatelka, jejíž spis „O Německu" vzbudil obecnou pozornost v Evropě a sblížil na čas francouzské a německé vzdělance.

*Stirner*, Max (1806—56), něm. filosof, jehož učení působilo na vývoj anar-

chismu; M. o něm v Ideálech humanitních.

*Strauss*, David Friedrich (1807—1874), německý theolog, autor „Života Ježíšova"; evangelické dějiny vykládá jako mythus.

*Šafařík*, Pavel Josef (1795—1861), jeden z hlavních buditelů, slavista, knihovník univ. knihovny v Praze.

*Štítný*, vl. ze Štítného, Tomáš (1331 až 1401), předchůdce reformace, náboženský lidový myslitel český.

*Taaffe*, Eduard, hrabě (1833—95), rak.-uh. státník, několikrát členem kabinetu jako ministr vnitra, 1869 až 1870, 1879—1893 ministerským předsedou. Nebyl zaujat proti Čechům a posiloval snahy o národnostní smír českoněmecký.

*Timur* anebo Tamerlan, t. j. Timurleng, chromý Timur, veliký asijský dobyvatel z konce 14. století: podmanitel střední Asie, Persie, Indie, Bagdadu, Damašku, zahynul na výpravě do Číny.

*Tolstoj*, Lev Nikolajevič (1828—1910), romanopisec a náboženský myslitel ruský; Masaryk třikráte Tolstého navštívil; v pokračování „Ruska a Evropy" poví o něm své mínění definitivní.

*Tomáš* Aquinský (1227—1274), slavný filosof scholastik, systematik římskokatolické filosofie.

*Turgeněv*, Ivan Sergějevič (1818—83), slavný ruský romanopisec; realista v rozboru a vystižení lidských povah a v charakteristikách, romantik svou láskou k přírodě a zvláštním jemným neurčitým smutkem; jeho rozbor představitelů nihilismu (nihil = nic), jenž rozvracel nejen náboženský, ale i veškeren mravní základ života, nejlépe podán v Otcích a dědech a v Rudinu.

*Vico*, Giovanni Battista (1668—1744), italský historik, povoláním kněz, jehož filosofii dějin často M. připomíná a jejž považuje za prvního moderního sociologa.

*Vives*, Juan Luis (1492—1540), španělský humanista, proti scholastické výchově středověké podal náběhy k novým směrům, zejména také vyslovil požadavek výchovy tělesné.

*Voltaire*, François Arouet (1694—1778), franc. encyklopedista, jeden z předchůdců Velké Revoluce.

*Werther*, hrdina Goetheova románu „Utrpení mladého Werthera".

*Wiklef* (Wiclif, Wycliffe i jinak), John (asi 1330—1384), anglický předchůdce reformace a učitel Husův.

*Wilson*, Woodrow (1856—1924), president Spojených států 1916—1924; M. o něm ve Světové revoluci.

*Winckelmann*, Johann Joachim (1717 až 1768), německý archeolog, zakladatel moderního studia antiky, zejména po stránce umělecké.

*Zola*, Emile (1840—1902), franc. romanopisec, hlava školy naturalistické, t. j. toho směru v literatuře, který sice se snaží jako realism podávat v románu obraz života nezkreslený a pravdivý, ale s oblibou vidí „pravdu" života i v hrubých aktech pohlavní lásky a v líčení nejtemnějších vášní lidských. M. o něm v III. roč. Naší Doby.

# Vysvětlení cizích slov.

Abnormální — výjimečný, nepravidelný
absolutism — neomezená vláda
absolutní — naprostý, neomezený
absorbovat — pohltit
absurdní — nesmyslný, nemožný
adjutant — pobočník
aktuální — naléhavý
akutní — náhlý, prudký
à la minute — pro minutu
alegorie — jinotaj
amoralism — neuznávání, podceňování mravnosti, mravních zásad, mravního hodnocení
analysa — rozbor
anarchie — bezvládí
anatomie — nauka o skladbě organismů
antropomorfism — vytvářet si představy, zejména o nadsmyslnu a božství, podle sebe sama, podle lidských a společenských řádů
anticipovat — napřed pojímat
antika — starověk řecký a římský
apologie — obrana
apostrofovat — oslovovat
a priori — napřed
argument — důvod
aristokracie — doslovně: vláda nejlepších; opak: demokracie
aristokratický — šlechtický, povznešený, nedemokratický
aritmetický — početní
askese — vlastně cvičení; ovládání, krajní potlačování těla až k umrtvování, z důvodů mravních a náboženských
asociace — sdružování
atheism — bezbožnictví, nevěra v Boha
augur — ptakopravec, římský kněz, věštící podle letu a podle vnitřností ptáků
austroslavism — politický směr, který usiloval o přirozenou nadvládu Slovanů v Rakousku
autorita — uznaná moc myšlenky, osobnosti
axioma — zásada

Bacchanale — slavnost k poctě Baccha, boha opilství
bilance — rozvaha, rozpočet
blasfémie — rouhání
brutální — surový

Centralism — politická soustava, usilující o soustředění správy
ceremonie — obřad
consilium — porada, rada
civilisace — vzdělanost
cykloida — geometrický pojem, křivka
crucifix — kříž
cynický — drzý, rouhavý

Dalaj-lama — nejvyšší kněz v Tibetu
dandy — švihák
de facto — ve skutečnosti
definice — výměr
definovat — vymezit
deism — víra, rozumem odůvodněná, v boha nebo spíše v božskou zákonitost (bez zjevení)
deklarace — prohlášení
dekretovat — ustanovit
delirium — blouznění
demokracie — lidovláda
démonism — víra v duchy, hlavně zlé
demonstrovat — ukázat
depravace — zhoršení, zkažení
derogovat — zrušit zákon zákonem novým
despota — násilný panovník
diletant — ochotník (ne odborník), kdo pěstuje na př. vědu jen ze záliby (ne z potřeby pravdy)
direktně — přímo
diskutovat — rozprávět
disputovat — rozprávět
dogma — pevně daný článek víry
donjuanerie — zamilovanost, záletnictví
draperie — závěs, záclona

Edikt nanteský — prohlášení, jímž se roku 1598 zaručovala francouzským evangelíkům (hugenotům) náboženská svoboda a občanská rovnost
egoismus — sobectví
elita — výkvět, vybraná společnost
elixír — výtažek, zázračná tekutina
empirie — zkušenost
encyklopedie — naučná soustava (sborník, slovník)
encyklopedisté — skupina franc. spisovatelů z druhé polovice 18. století, kteří napsali franc. naučný slovník s jednotného hlediska (osvícenského) a svou filosofií velmi přispěli k velké revoluci francouzské

energie — síla
enthusiasm — nadšení
eo ipso — tím samým, již tím
epický — výpravný
epocha — období
esthetika — nauka o krásnu
éthický — mravní
evidentní — zřejmý
exemplární — příkladný
exkomunikovat — vyloučit (z církve)
experiment — pokus
extrém — krajnost

*F*akt — skutečnost, skutečný případ
fanatik — nadšenec (přehnaný)
fantasie — obrazotvornost
fauteuil — lenoška
federace — spolčení částí (samostatných), svaz
fiasko — nezdar
figura — podoba
flatus vocis — vání hlasu, prázdná slova
forma — tvar; způsob
formalism — lpění na věcech vnějších a nedbání obsahu
formule — vzorec
frakce — zlomek, malá strana
fráse — výraz; potom řeč prázdná, jalová
frivolnost — nemravnost, lehkovážnost
fundamentálky — články úmluvy z r. 1871, jimiž mělo nastat vyrovnání mezi Čechy a vídeňskou vládou. Sešlo s nich pro odpor Němců a Maďarů
funkce — úkon
furie — litice, bohyně pomsty
fysický — hmotný; přírodní
fysiologie — věda o úkonech živých organismů

*G*enius — veleduch
generace — pokolení
generalisovat — zevšeobecňovat
genre — způsob, druh (malby na př.)
gentleman — muž ušlechtilých způsobů
geometrie — měřictví
gnóse — hlubší poznání (než jen rozumové)
gordický uzel — nesnadno luštitelná věc
Grand-être — Velká Bytost
grisette — pařížské děvče, přítelkyně, milenka umělcova nebo studentova; ne vždy s mravní příhanou
guinea — angl. peníz, 21 liber

*H*armonie — soulad
Hellas — Staré Řecko
heros — hrdina
hierarchie — kněžovláda; pak odstupňování církevních (a i jiných) hodnostářů
historiograf — dějepisec
historický — dějinný, dějepisný
homunkulus — človíček, uměle vyrobený (podle báji)
humánní — lidsky soucitný
humanism — směr, obnovující vzdělanost starořeckou a starořímskou
humanitism — učení a úsilí (na př. u nás Masarykovo) o lidskost
humanita — lidství (i lidstvo)
hypothese — předpoklad ve vědě

*Ch*aos — zmatek, beztvárná směs
charakter — povaha
charakteristický — význačný
charakteristikon — význačná vlastnost
chiméra — mythologická příšera, přízrak
chronický — vleklý; trvalý

*I*dea — myšlenka
idealisovat — zkreslit líčení skutečnosti k lepšímu
iluse — přelud, klam
imperativ — rozkazovací způsob
imprese — dojem
impresionism — směr (umělecký) usilující o podání dojmu
in abstracto — všeobecně
in concreto — v určitém případě
independent — nezávislý
indiferentism — lhostejnost
individuum — jedinec
industriální — průmyslový
inkvisitor — kněz vyšetřující kacíře
intelektualism — rozumovost, rozumářství
inteligent — vzdělanec (obyč. se školním vzděláním)
interpret — tlumočník
intimní — důvěrný
isolace — osamocení

*K*abinet — studovna, pokojík; ministerstvo, vláda
kalkul — rozpočet
kaleidoskop — krásnohled
kategorický — určitý, naprostý
kategorický imperativ — Kantův výraz pro bezpodmínečný příkaz mravního zákona
kategorie — třída, skupina
kausální — příčinný

klasicism — směr hlavně literární: napodobuje vzory starořecké a starořímské
klasický — starořecký a starořímský; pak dokonalý
koalice — spolčení
kolektivní — hromadný
kombinování — spojování a rozpojování (představ)
komfort — pohodlí
komplikovaný — složitý, spletitý
kompromis — ústupek z obou stran, vzájemná dohoda
kondensovat — zhustit, zkapalnit
konfese — vyznání, zpověď
kongres — shromáždění
konkrétní — skutečný, názorný (srostitý)
konsekvence — důsledek
konservatismus — politický směr, chtějící zachovat starý řád věcí
konsistoř — církevní rada
konsolidace — upevnění
konstituce — ústava
konstitucionalism — ústavnost
konstrukce — stavba, sestrojení
kontinentálnost — pevninské smýšlení
korektiv — oprava
korespondovat — odpovídat
kosmopolitism — světoobčanství
Kreutzerova sonata — název Tolstého románu o pohlavní otázce
krise — rozhodná doba
kritika — úsudek
kritický — usuzující; rozhodný, nebezpečný
kult — uctívání, bohoslužba
kultura — vzdělanost
kurtisána — vlastně dvořanka, obyč. v horš. smyslu, pak nevěstka vůbec
kvantita — kolikost, množství
kvantum — množství
kvintesence — výtah, podstata

*L*aboratoř — dílna, zvl. vědecká
legenda — vl. „co se má číst"; slovesný útvar, podávající lásku, zvl. náboženskou
liberalism — svobodomyslnost, náboženská lhostejnost; hospodářský liberalism: nezasahování státu do věcí hospodářských, „svoboda" obchodu a průmyslu, daná volným úsilím jednotlivců (slovo mnohoznačné, pojem velmi složitý)
libertin — člověk volných mravů
logika — věda o správném myšlení
loyální — věrný, zákonný

lyrika — druh básnictví, jehož předmětem jsou intimní city (ne vyprávění děje)

*M*agie — kouzelnictví
makrobiotika — umění dlouhého života
manifest — projev, provolání
materialism — světový názor, podle kterého je podstatou světa hmota; potom také hrubé požitkářství
materiální — hmotný
materialistický — hmotařský
materialism historický — učení (Marx-Engelsovo) o tom, že vývoj lidstva je určován poměry hmotnými, hospodářskými
matriarchát — společenské zřízení, v němž vládne matka, žena
maximum — nejvyšší míz
Mefisto, čert, průvodce a rádce Faustův
mechanický — strojový, bezmyšlenkový
mesianism, mesiášství — očekávání Mesiáše, Vykupitele
Mesiáš — Vykupitel, Ježíš
metafysický — filosofický
metoda — způsob, návod, postup
monotheism — víra v jednoho boha
morálka — mravouka, mravnost
morální — mravný, mravní
mysterie — obřad zasvěcování
mysteriosnost — tajuplnost
mysticism — nálada, sklon k tajemnému a nadpřirozenému a splývání s ním
mythologie — bájesloví

*N*acionalism — vlastenectví
naturism — přírodní názor
negace — zápor
Nemesis — osud
nervní — prudký, rozčilený
noetika — část logiky, o pramenech, mezích a platnosti poznání
nominalism — ve filosofii: učení, podle něhož pojmy obecné (universalia) nejsou skutečnostmi (realia), nýbrž jen jmény (nomina)
nominalista — přívrženec nominalismu
nota bene, NB — dej dobře pozor!
normální — pravidelný
nihilism — výraz pro ruský anarchismus („ti, kdo v nic nevěří a ničemu neučí, jsou nihilisté," sv. Augustin)

*O*bjektivní — předmětný, mimo nás jsoucí, obecně platný, neosobní, nestranný
oficiální — úřední

orgán — ústrojí, zřízení
organisace — uspořádání; spolek
organism — bytost ústrojná
organický — ústrojný
orgie — hýření
originální — původní
ortel — rozsudek

*P*acient — trpitel, nemocný
panslavism — všeslovanství
pantheism — víra, že bůh, božství je totožné se světem a s přírodou
paradox — protimluv
pasivní — trpný
perfidní — věrolomný, prolhaný
patriarchát — otcovláda, stav společnosti, kdy vládl muž
perverse — zvrácenost, zvrhlost
pesimism — názor, že vládne na světě zlo; bezútěšná nálada světobolná
polytheism — víra v existenci mnoha bohů
populární — u lidu oblíbený, obecně srozumitelný
positivism — učení (Comteovo a Spencerovo hlavně), zdůrazňující zkušenost a zamítající t. zv. metafysiku
positivní — kladný, určitý
potentát — vládce
predikát — přísudek
pregnantní — výrazný
presbyterián — příslušník (evangelické) církve presbyteriánské, která se liší hlavně svým zřízením od evangelických církví jiných
primitivní — jednoduchý
princip — zásada
privilegium — výsada
problém — záhada
proces — děj, pochod, průběh
próza — řeč prostá, neveršovaná
proklamace — prohlášení
protest — projev odporu, ohražení
provokace — popuzování, dráždění
psychologie — věda o dění duševním
psychósní — duševně nemocný

*R*acionalism — filosofický směr, zdůrazňující činnost rozumu (proti zkušenosti a smyslům); rozumovost; někdy také rozumářství
racionální — vedený podle rozumu, rozumný, účelný
radikální — ke kořenům jdoucí, důsledný, přímočarý
reakční — zpátečnický
redukovat — převést
realism — směr v literatuře, usilující o pravdivé vylíčení života (realism franc. nebo ruský); realismem českým rozumíme kulturní a politický směr, vedený Masarykem
realita — skutečnost
reforma — náprava
reformace — opravné hnutí, zvláště náboženské
regulační — upravující, upravovací
rehabilitace — ospravedlnění, vrácení cti
reklamovat — znovu žádat
renaissance — obnovené studium starořecké a starořímské vzdělanosti od 14. století
representovat — představovat, zastupovat
resignovaný — odevzdaný (do osudu)
respekt — zřetel, ohled; úcta
restaurace — obnova (starých řádů)
revidovat — znovu přehlédnout
revoluce — převrat, zvl. násilný převrat politický
režim — vládní soustava
rétorika — řečnictví
rigorism — mravní přísnost
ritualism — obřadnictví
romance — výpravná báseň hrdinská
ruina — zřícenina

satira — útočný a výsměšný literární projev, tepající nedostatky a zlořády
scholastika — středověká filosofie školská, rozumem odůvodňující učení církevní a podrobující rozum víře (filosofie služkou theologie)
skepse — pochybování
skeptik — pochybovač
skeptický — pochybovačný
slavjanofilové — ruský směr (proti západníkům), orientující se na pravoslaví a samoděržaví
socialismus — uvědomělé úsilí o hospodářské i mravní zlepšení dělnictva a tříd slabších, vycházející z uvědomění sociální křivdy
sociální — společenský
sociokracie — vláda společnosti
sofistikace — vědomé dokazování nepravdy úskoky
sous — franc. drobný peníz (5 centimů)
spekulativní — přemýšlivý
spiritualism — filosofické učení, podle něhož podstatou světa je duch, duchovost; opak materialismu
spiritualistický — duchový
spontaneita — samovolnost
stadium — období
stoicism — starořecký filosofický směr, hlásající zejména mravní vyrovnanost, neochvějnost, klid

stratégický — týkající se nauky o vedení války (bitvy)
sub specie aeternitatis — s hlediska věčnosti
subjektivní — podmětný, osobní, vniterní, jednostranný (opak objektivního)
substance — podstata
suverénní — svrchovaný
sylogism — řetěz úsudkový
synthese — sklad, ústrojné spojení
synthetický — souborný
symbol — obraz, odznak
sympatie — soucítění, náklonnost
symptom — příznak
systematisace — usoustavňování

*T*endence — (cílevědomé) směřování
terminologie — názvosloví
theism — víra v osobního Boha, zvl. křesťanská
theokracie — bohovláda
theolog — bohoslovec
theologie — bohosloví
titanství (titanism) — úsilí rovnat se bohu, vzpoura proti bohu, proti světovému řádu; Titanové byli obři, kteří chtěli dobýt nebe
theorie — nauka, vědecké poznávání samo o sobě (bez praktického užití)
tolerantní — snášelivý
Trade-Unions — anglická odborová sdružení
tragédie — truchlohra
typ — vzor, příklad
typický — sloužící jako vzor, příklad
typovat — psát na stroji
tyranie — samovláda

*U*ltimum refugium — poslední útočiště
ultraempirism — přehnaná víra ve zkušenost, krajní, jednostranné budování jen na zkušenosti smyslové
unitarism — americká sekta protestantská, čistý theism, proti dogmatu o trojici a proti božství Ježíšově
universální — všeobecný
utilitarianism — užitkářství; učení, že pokud možná největší počet lidí má žít v blahobytu co možná největším

*V*eto — „zakazuji“, zákaz

# OBSAH.